فارابی

مؤسس فلسفهٔ اسلامی

رضا داوری

Fārābi

The Founder of Islamic Philosophy

by

Reza Davari

Tehran 1977

فارابی

مؤسس فلسفهٔ اسلامی

رضا داوری

چاپ دوم

انتشارات

انجمن [redacted] فلسفه ایران

شماره ۱۹

فروردین ماه ۲۵۳۶ [redacted]

ربیع‌الثانی ۱۳۹۶ هجری قمری

مقدمهٔ چاپ دوم

این کتاب بهمان صورتی که قبلاً چاپ شده بود وبدون هیچ تغییر واصلاحی تجدیدطبع شده است متأسفانه فرصت نداشتم که نکات مبهم ومجمل را تا اندازه‌ای که می‌توانم روشن کنم. نمی‌دانم خوانندگان به‌این نکات توجه فرموده‌اند یا نه. ازجمله اهل نظر استادگرامی آقای دکتر یحیی مهدوی تذکرمفیدی دادند و اگر قبل ازطبع، مطالب آن را خوانده‌بودند، نوشته صورت دیگری پیدا می‌کرد. آقای دکترنصر هم با مطالبی که درباب احکام وقضایای علم جدید گفتند بنده را به‌تأمل واداشتند. درباب ماهیت علم جدید که آقای دکترنصر تذکری دادند، مشغول مطالعه هستم؛ مطلب، بسیارپیچیده است و اگر بجائی رسید باید بصورت رساله‌ای مستقل نوشته‌شود. تذکر استادمحترم آقای دکترمهدوی این بود که درلفظ ومعنی «فلسفهٔ اسلامی» تأمل کنم زیرا وقتی بحث ازتأسیس «فلسفهٔ اسلامی» می‌شود باید معلوم باشد که این فلسفه چیست. این تذکر بسیار بجا بود. دراین مورد قصورکرده بودم و این قصورعمدی بود و به ملاحظاتی نمی‌خواستم که در ماهیت فلسفهٔ اسلامی بحث کنم ولی به مناسبت مقام و بخصوص درجائی که بحث از اصول ومبادی فلسفهٔ اسلامی شده بود اشاره‌ای به‌این مطلب کرده بودم. اگر نام وعنوان «فلسفهٔ اسلامی» موجب این گمان می‌شود که آراء فلاسفه‌اسلامی مبتنی ومؤسس براساس واصول دیانت اسلامی است، می‌گویم که این عنوان و اصطلاح را طوایف مختلف از اهل فلسفه و پژوهندگان قبول کرده و به‌تفکر فلاسفه دوره اسلامی از کندی تا صدرالدین شیرازی ومحققان متأخر اطلاق کرده‌اند. اهل فلسفه قائلند که فلسفه‌صحیح نه فقط با دیانت مباین ومخالف نیست بلکه درفهم اقوال دینی و اثبات بعضی از احکام‌آن مؤثر است و فارابی گفته است که دین صحیح باید مبتنی برفلسفه باشد مع‌ذلك هیچیك از فلاسفه ومحققان مدعی نشده‌اند که مطابقت تام وتمام میان‌آراء فلاسفه و اقوال دین وجود دارد تا آنجا که درتعریف فلسفه، استقلال‌آن را نسبت به دیانت تصریح کرده و التزام

به‌احکام وحی را ضروری فلسفه ندانسته‌اند. فی‌المثل اگر بخواهیم وجه اختلاف میان فلسفه و علم کلام متأخران را بیان کنیم، می‌گوئیم در علم کلام جدید ودرفلسفه، بحث از اعیان موجودات‌می‌شود بااین‌تفاوت که درعلم کلام التزام به وحی و کلمات کتاب آسمانی و احادیث شرط است و درفلسفه فیلسوف از این التزام فارغ است با توجه به این مطلب می‌توان‌پرسید که اگر فیلسوف ملتزم به‌قواعد دیانت نیست چه می‌شود که آراء اوموافق با احکام دین است؟ اعم از اینکه این موافقت را بپذیریم یا بگوئیم که فلاسفه صورت‌فلسفه‌به‌دیانت‌داده‌اند (لااقل دربحث ازاصول‌دیانت) می‌توانیم‌عنوان‌فلسفهٔ اسلامی‌را نگاه داریم بشرط آنکه‌همواره متوجه باشیم که فلسفه اسلامی فلسفهٔ مسلمان‌نیست و چنانکه‌گفتم از دیانت و قواعد دین نتیجه نشده است این مطلب را نه فقط درمورد فلسفه بلکه درمورد علم کلام هم می‌توان‌گفت زیرا دیانت در ذات خود به‌بحث عقلی نیازندارد وتا غفلتی نسبت به حقیقت دیانت حاصل نشود، بحث وچون وچرا هم پیش نمی‌آید به‌عبارت دیگر درصدر تاریخ دیانت که دوره کمال آن است چراغ عقل ونظر درنور وحی روشنی چندان ندارد و البته در ادوار بعدی هم بحث و چون وچرا ضروری نیست چنانکه قبل ازپیدایش فلسفه دریونان به‌تدریج که دیانت‌ها ازصدر دورمی‌شد اهل دیانت به‌فلسفه وعلم کلام متوجه نمی‌شدند و این مطلب قابل تأمل است که‌علم کلام مزدائی و زرتشتی در دورهٔ اسلامی بوجودآمده وآثاری از این قبیل نمی‌شناسیم که تعلق به دوره هخامنشی و اشکانی داشته باشد. پس فلسفه وعلم کلام هرچه باشد وهرعنوانی به‌آن داده شود متأثر ازفلسفهٔ یونانی است وفلسفه‌ای وجود نداردکه بالذات مباین و مغایر با فلسفهٔ یونانی باشد. کسانی که به‌روح اقوام قائلند و اصرار دارندکه اگر قومی فلسفه هم داشته باشد، این فلسفه را مستند به‌روح‌قومی کنند، سخنشان وجهی ندارد. البته مدعی‌نیستم که اقوام در هردوره‌ای ازتاریخ خود به اختیارمی‌توانند با هر نوع تفکری انس پیدا کنند. اقوامی که صاحب تفکر بودند وتفکرشان غیر از فلسفه بود، نه نیازی به فلسفه داشتند و نه می‌توانستند فلسفه را چنانکه بود، دریابند و ازآن خودکنند ولی این قول باآنچه قائلان‌روح اقوام بدان‌قائلند یکی‌نیست اگرقومی‌دردوره‌ای ازتاریخ‌خودنمی‌تواند تفکرقوم‌دیگررا دریابد این یك مسأله تاریخی است و ربطی به‌قومیت ونژاد ندارد؛ چنانکه اسلاف ما بعد از قریب به هزاروسیصد سال‌بعد ازتأسیس فلسفه یونانی باآن‌آشنا شدند و درطی این‌مدت به‌آن‌توجهی نکردند. آیا چیزی به‌عنوان روح ایرانی وجود داشت که مستعد قبول فلسفه نبود وبعدها هم‌ایرانیان ومسلمین به‌ملاحظاتی‌فلسفه‌را اقتباس کردند ومطابق‌روح‌خودآن‌را تغییر دادند؟ چه تغییری درآن دادند؟ فلسفه علم نظری وبحث دراعیان موجودات است ودرآن ازچیستی اشیاء پرسش می‌شود. هروقت وهرجا که چنین‌پرسشی بشود وهرقومی که طرح پرسش بکند پرسش فلسفی کرده واین پرسش یونانی‌است. اگر روح‌قومی درتفکرمدخلیت داشت، پرسش ازوجود مختص به‌یونانیان‌باقی می‌ماند واقوام‌دیگر طرح این‌پرسش نمی‌کردند؛ چنانکه بعضی‌گفته‌اند که شرقیان و منجمله اعراب وایرانیان نتوانستند تماس جدی بافلسفهٔ یونان پیدا کنند. شاید لازم بودکه برای درایت صحیح پرسش‌های فلسفه آن پرسش‌ها باگوش یونانی شنیده شود؛

اما هرکس که اهل فلسفه است هرچند که زمانش‌هم یونانی نباشد، از گوش وهوش‌یونانی بکلی بی‌بهره نیست وبهمین جهت فلسفه، یونانی باقی مانده‌است ونمی‌توانست که غیرازاین باشد. اصول فلسفه درادوار مختلف متفاوت می‌شود؛ اما پرسش اصلی فلسفه همانست که یونانیان طرح کرده‌اند؛ منتهی پاسخی که بااین پرسش داده می‌شود یکی نیست. البته آنکه پاسخ خاص می‌دهد پرسش را به معنی خاص دریافته است ولی بهرحال پرسش، پرسش ازچیستی وماهیت است. دکارت هم مثل‌یونانیان پرسش از وجود موجود می‌کندولی مقصودداو این‌است که وجود یقینی چیست. متقدمان این‌یقین را عین ماهیت و عین‌الیقین می‌دانستند؛ امادکارت به‌علم‌الیقین نظر دارد. پرسش‌فلاسفه دوره‌اسلامی‌هم پرسش یونانی‌است پس تاریخ فلسفه بسط تفکریونانی است وفلسفه‌ای‌که تعلق به‌اقوام دیگر داشته‌باشد وجود ندارد. وبه‌این‌معنی نمی‌توان ازفلسفهٔ اسلامی سخن گفت. پس‌ظاهراً تأسیس فلسفهٔ اسلامی نباید وجهی داشته باشد. قبل‌ازاینکه به‌این‌مطاب اشاره‌ای‌بکنم بایدمتوجه باشیم که درمقابل قائلان به‌روح قومی عامه کسانی که درعصرما دراین مسائل وارد می‌شوند وغالباًهم اطلاعی از فلسفه ندارند، اهمیت نمی‌دهندکه چرا وچگونه قومی در دوره‌ای از تاریخ خود می‌تواند ازقوم‌دیگر چیزهائی بیاموزد ونوعی همداستانی باآن قوم داشته‌باشد ودردوره‌ای دیگرنمی‌تواند. بنظر آنان هرقومی هرتفکری را هروقت‌که بخواهد می‌تواند دریابد وهمه‌چیز به‌اراده اوبسته است امااینکه اراده به‌چه‌چیز بسته است اصلا معلوم‌نیست وبه‌آن اعتنائی‌نمی‌شودشاید هم گفته شود که این اراده فرع براحتیاج است. اما برای‌من روشن‌نیست‌که مسلمین در قرون دوم‌وسوم هجری به‌فلسفه چه نیازی داشتند ودردوره ساسانی چرا بی‌نیاز بودند، اگر فلسفه پیش‌ازآنکه‌مسلمین‌به‌آن‌نیاز پیداکنند، موجود بوده است (که البته فلسفه اززمان سوفسطائیان وسقراط پیداشده وتا دورهٔ اسلامی وجود داشته‌است) این‌نیاز باید مسبوق به‌علم باشد زیرا تاندانیم که چیزی وجود داردکه می‌شود ازآن فایده برد، نیازی‌هم حس نمی‌کنیم مگرآنکه مقصود ازنیاز، نیاز نفسانی واجتماعی نباشد؛ بلکه نیاز به‌تفکر باشدکه عین‌تفکر است وسابق برآن نیست. کسانیکه اقتباس وقبول فلسفه‌را امری اتفاقی‌می‌دانند به همان نتیجه‌ای می‌رسند که قائلان به‌روح قومی رسیده‌اند هرچندکه درمقدمات باهم اختلاف دارند. بنظرآنهامسلمین در دوره‌ای ازتاریخ خود، فلسفهٔ یونانی‌را آموخته وتفسیر برأی‌کرده‌اند، مطابق این‌نظرفلسفهٔ اسلامی ترجمه وتکرار سخنان یونانیان است واگر در مسائلی اختلاف دیده می‌شود جهت این اختلاف ملاحظهٔ مسلمات فکری بوده است و خلاصه بنابراین نظر هررائی را بنابر مقتضیات می‌توان به‌نام فلسفه اظهار کرد وفلسفه حد و ماهیت ندارد و فیلسوف ملتزم مراعات اصول ومبادی نیست. کسی‌که فلسفه نمی‌داند خیلی آسان متمایل به قبول این رأی می‌شود ولاجرم‌تأسیس‌فلسفهٔ اسلامی را منتفی می‌داند. امافلسفهٔ اسلامی تفکری خاص درمقابل تفکر یونانی ومغایر باآن نیست ونباید آن‌را مجموعه‌ای ازآراء وفیلسوفان یونانی دانست که رنگ وبو وظاهر اسلامی پیداکرده است. فلسفهٔ اسلامی مرحلهٔ تازه‌ای از تاریخ فلسفه است. تاریخ‌فلسفه ادواری دارد وهردوره نسبت به‌دورهٔقبل وبعد ممتاز است، اما یك تاریخ فلسفه بیش نیست وآن‌تاریخ فلسفه‌ایست‌که ازسوفسطائیان وسقراط شروع‌شده است وبه‌هگل‌و

نیچه ختم شده است. درهر دوره‌ای محققان وشارحان هم‌هستند اما باشرح وتحقیق فلسفی دوره تازه‌ای شروع نمی‌شود بلکه محققان وشارحان تعلق به‌یکی از این ادوار دارند وازاصول‌فلسفهٔ دورهٔخود عدول‌نمی‌کنند اگر فلسفهٔ اسلامی‌راشرح‌آراء فلاسفه یونانی به‌زبان عربی وفارسی بدانیم این‌شرح وتفسیر مرحلهٔ تازه‌ای ازتاریخ‌فلسفه نمی‌شود واگر فلسفهٔما مرحله‌ای ازتاریخ فلسفه است‌آن‌را اسلامی به‌معنی وابسته‌به‌دیانت اسلام ومتفرع از اصول آن نمی‌توان‌دانست. فلسفهٔ اسلامی یك‌صورت تاریخی فلسفه است که دردوره اسلامی بسط یافته‌است. پس این فلسفه بکلی مستقل‌ازتفکر یونانیان نیست وفلاسفه اسلامی اصول تازه‌ای وضع نکرده‌اند؛ بلکه اصول یونانی را بامعنائی‌تازه دریافته‌اند واگر اختلاف اساسی میان فلاسفه یونانی واسلامی وجود دارد، ناشی‌ازاین دریافت تازه است. فلسفه‌اسلامی‌هم بااین‌دریافت تأسیس شده است.

بااین مقدمه اجمالی می‌توانیم بگوئیم که فلسفه مسلمان یامسیحی وبطورکلی فلسفهٔدینی وجود ندارد؛ زیرا دیانت وفلسفه دونحوهٔ تفکر است ودیانت وفلسفه باهم مشتبه نمی‌شود. اقوالی نظیراینکه دیانت وعرفان و . . . . درذیل ایده‌آلیسم قرارمی‌گیرد عوامانه است و اصلاً معنای محصّل ندارد. پس به فلسفه دوره اسلامی چه‌عنوانی باید داد؟ آیا فلسفهٔ قرون وسطی بگوئیم؟ اروپائیان می‌توانند بجای فلسفهٔ مسیحی، فلسفهٔ قرون وسطی بگویند. اما در تاریخ ماکه دوره قدیم وقرون وسطی وقرون جدید نبوده است ونیست. ملاصدرای ما معاصر دکارت است. البته می‌توان گفت که تفکر اوتفکرقرون وسطائی است. اما تفکرقرون وسطائی چیست وآیا تفکری خاص‌وجود داردکه متفاوت ازتفکرقدیم وجدید است که‌باید به‌آن‌عنوان قرون وسطائی داده شود. کسی که چنین‌نظری دارد به‌نحوی مدعای مرا اثبات‌کرده است. منهم گفته‌ام تاریخ فلسفه ادوار دارد ویکی ازاین ادوار درغرب دورهٔ قرون‌وسطی است. ماهم می‌توانیم برطبق‌تقسیمات تاریخ‌غربی، فلسفهٔ خودرا قرون وسطائی بدانیم؛ بخصوص که دورهٔ فلسفهٔ ما دورهٔ قرون وسطی فلسفه است، پس‌چرا به‌فلسفهٔ کندی وفارابی وابن‌سینا وسهروردی ونصیرالدین‌طوسی وجلال‌الدین‌دوانی ومیرداماد وملاصدرا عنوان‌فلسفهٔ قرون‌وسطی نمی‌دهیم؟ صرفنظر ازاینکه متجدد مآبان نام قرون‌وسطی را موهون‌کرده‌اند. اگر به‌فلسفهٔ دورهٔ اسلامی نام قرون‌وسطی بدهیم وجه امتیاز این‌فلسفه ازفلسفهٔ قرون‌وسطای اروپائی‌چه خواهد بود؟ اگر قراراست قیداسلامی ومسیحی به‌فلسفه قرون‌وسطی بیفزائیم اشکال سابق‌باقی می‌ماند وچاره‌ای جزاین نیست که عنوان‌فلسفهٔ اسلامی‌را نگاه‌داریم‌والبته چنانکه استاد عزیز تذکردادند، متذکر باشیم که اطلاق این‌نام وعنوان خالی ازمسامحه نیست. پس‌دوباره وارد این‌بحث نمی‌شوم که چگونه فلاسفهٔ اسلامی‌صورت فلسفه به‌دیانت داده‌اند و موافقت میان فلسفه ودیانت به‌چه معنی است وچگونه فلاسفه ازفارابی تاصدرای شیرازی دیانت وفلسفه‌را جمع‌کرده‌اند. فقط مطلب ساده‌ای را تکرارمی‌کنم وآن اینکه فلسفه اعم ازمشائی واشراقی بنابرتعریف ازقیدالتزام به وحی ومتابعت دیانت فارغ است واین‌نکته را متکلمان وفلاسفه تصریح‌کرده‌اند. (تاآنجاکه من‌به‌یاد می‌آورم میرسیدشریف جرجانی‌درحاشیهٔ شرح‌مطالع وملاعبدالرزاق لاهیجی‌درگوهر مراد وحاجی ملاهادی سبزواری درشرح منظومه متابعت‌نبی‌را وجه اختلاف علم‌کلام ازفلسفه دانسته‌اند) اینکه فلاسفه اسلامی درظاهر یادرحقیقت مسلمان وغالباً برمذهب تشیع بوده‌اند،

مطلب دیگری است و فلسفهٔ اسلامی را به این ملاحظه فلسفه مسلمانی نباید دانست. مع‌هذا اختصاص آن به دوره اسلامی جای بحث و چون و چرا ندارد و حتی می‌توان گفت که ظهور و بسط فلسفه در دورهٔ اسلامی، با بسط دیانت اسلام مناسبت دارد. می‌دانم که با بیان این مطالب کیفیت تأسیس فلسفهٔ اسلامی را روشن نکرده‌ام؛ اما نظر خود را در باب نسبت دین و فلسفه تصریح کرده‌ام و خواننده می‌داند که مقصودم از تأسیس فلسفهٔ اسلامی بنای یك فلسفه بر اساس مبانی و اصول دیانت نیست. در این صورت هم پرسش دیگری به‌میان می‌آید و آن این است که اگر فلسفه اسلامی تابع دیانت اسلام نیست چرا آن را شرح و تفسیر آراء یونانیان و ادامهٔ حوزهٔ اسکندرانی و مدارس مرو و انطاکیه ندانیم و شاید یکی از دوستان جوان من برهمین مبنا بقول اقبال لاهوری استناد کرده و فلسفه اسلامی را تقلیدی دانسته بود. بمن مربوط نیست که خوانندگان در باب فلسفهٔ اسلامی چه رأی و نظری دارند ولی می‌توانم بگویم که با استناد به‌قول اقبال لاهوری و امثال او نمی‌توان درمورد فلسفه حکم کرد. البته اسائه ادب به‌مقام اقبال لاهوری نمی‌کنم اما تا آنجا که از مطالعهٔ کتاب «سیر فلسفه در ایران» اثر او فهمیده و دریافته‌ام گمان نمی‌کنم که در موقع تألیف این رساله اطلاع اقبال در فلسفهٔ اسلامی بیش از معلومات او در گیاه شناسی یا جغرافیای ژاپن بوده است. اقبال از کتب مستشرقان مطالبی گردآورده و چیزی نوشته است و اثرش مستند اهل پژوهش نمی‌تواند باشد.

اگر بنا بر نقل قول و استناد به اقوال مشاهیر باشد، کسانی فاضل‌تر از اقبال لاهوری حکمای اسلامی را پیرو و مقلد یونانیان می‌دانسته‌اند. اما هیچ پژوهنده‌ای هرقدر هم که فاضل و دقیق باشد، نباید و نمی‌تواند در باب تفکر حکم کند مگر آنکه راسخ در فلسفه هم باشد. ولی پژوهندگانی که تاریخ فلسفهٔ اسلامی نوشته‌اند، کمتر اهل فلسفه و صاحبنظر بوده‌اند و قول آنان در باب اهمیت و مقام فلسفهٔ اسلامی هرچه باشد بیان سلیقهٔ شخصی است، ای‌بسا که بر اساس این سلیقه پژوهش کرده و از ابتدا درجستجوی مولدی بوده‌اند که مؤید سلیقه آنها باشد. اکنون اگر می‌پرسید که راقم این سطور در چه موقع و مقامی است که می‌تواند از تأسیس فلسفهٔ اسلامی سخن بگوید و فارابی را مؤسس فلسفهٔ اسلامی بداند، می‌گویم: هرچند که اطلاع من از فلسفهٔ یونانی و اسلامی اجمالی است در هر مساله‌ای که وارد می‌شوم به‌نسبت این مسأله با مسائل دیگر و نسبت تمام مسائل با اصول و مبانی توجه می‌کنم. با این توجه نه‌فقط فهم فلسفه نسبتهً آسان می‌شود بلکه ملاك و میزانی برای حکم بدست می‌آید. فیلسوف حقیقی در طرح مسائل همواره نظر به اصول و مبادی دارد و فلسفه او به‌قسمی مرتبط و منتظم است که اگر رخنه‌ای در یك قسمت وارد شود بقیه را هم سست می‌کند. با این توجه است که گفته‌ام فارابی هرچند که شاگرد یونانیان است مقلد صرف نیست و مسائل را با توجه به این اصل که خدا دائرمدار موجودات است طرح کرده و مورد رسیدگی قرار داده است. به این اعتبار ملاصدرا هم بزرگترین فیلسوف دورهٔ اسلامی است. مقصود این نیست که فضل تقدم ابن‌سینا را که بادقت و مهارت فلسفه را تفصیل داده است منکر شویم؛ اگر ابن‌سینا نبود صدرا هم نبود اما هیچیك از فلاسفه اسلامی مانند صدرا متوجه ربط مسائل به اصول و مبادی نبوده‌اند و به‌اندازه این فیلسوف که مکرر از تحقیق عرشی و خلسه ملکوتی دم می‌زند، التزام به منطق و ضبط و ربط مطالب نداشته‌اند. مع‌ذلك صدرا طرحی را که فارابی و ابن‌سینا درانداخته بوده‌اند تمام

می کند. اکنون ببینیم که درعصر حاضر ماچه نظری به‌فلسفهٔ گذشتهٔ خود وفلسفهٔ جدیدغربی داریم؟ اگرنظرتاریخی نداشته‌باشیم وقائل به‌ادوارنباشیم تأسیس فلسفه را جدی نمی گیریم. اما دریك‌نکته نمی‌توانیم اختلاف داشته باشیم که کندی وفارابی و ابن‌سینا و سهروردی و نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور ومیر محمد باقر استرابادی و صدرالدین شیرازی و دیگر فلاسفه اسلامی آراء یونانیان و فلسفه اخلاف خود را بصورتی فهم کرده بودند و ذوق قبول و قوهٔ تصرف داشتند ولی گمان نمی کنم که اخلاف متجدد مآب ابن فلاسفه دکارت وهیوم وکانت وهگل‌را درست بشناسند، مؤید این‌گمان (بلکه یقین) این است که ماتاکنون یك اثر تحقیقی درفلسفهٔ غربی ننوشته‌ایم وحتی از منشاء مسلمانی مثل مفاهیم ترقی در فلسفهٔ غرب بی‌خبریم به عبارت دیگرما درفلسفهٔ غرب محقق نیستیم وحداکثر اطلاعات اجمالی در باب آن داریم معذلك در عالم ادعا به‌مقام تمییز احکام درست از نادرست رسیده‌ایم. مهم نیست که درست چیست و نادرست کدامست. مصیبت این است که ماازعلم وتحقیق روگردانده‌ایم واینهمه فتواکه صادر می کنیم نه‌فقط ما را به‌جائی نمی‌رساند؛ بلکه روگردانی واعراض ما را از تفکر و تحقیق می‌پوشاند وپنهان می کند. مگوئیدکه به‌فلسفه نیازنداریم وعلم جدید وتکنولوژی می‌خواهیم. اگرعلم جدید وتکنولوژی می‌خواهیم، اگرترقی می‌خواهیم، باید اهل تحقیق شویم. زیرا نسبتی میان وضع فلسفه و وضع علم جدید وتکنولوژی هست. طائفه‌ای‌که دربرهوت به‌قیل و قال اکتفا می کنند وتوقع دارندکه ازاین قیل‌وقال بروبار حاصل شود جز باد چیزی بدست نخواهند داشت. اگر بروبار می‌خواهیم باید در زمین مستعد ومناسب تخم بکاریم وباصبرو حوصله مواظبت کنیم، دراین‌صورت بروبارهم برمی‌داریم، وانگهی اگرسهروردی باابن‌سینا نزاع دارند و صدرا اقوال این دوحکیم را رد واثبات می کند شرایط ورود در نزاع برای او حاصل است ومی‌تواند از صورت به‌ماده بپردازد وبگوید کدام حکم درست است و کدامیك درست نیست. یعنی از ابتدا تعلق خاطر به‌تفکر ونظرداشته وبااین تعلق خاطرتحقیق کرده ومجتهد شده است. ما می‌خواهیم سیرمعکوس طی کنیم یااصلا طالب سیر نیستیم، بلکه طی مراحل ومقامات نکرده خود را مجتهد می‌دانیم، این وجهه نظربدی است و عین خسران است. وقتی درتاریخ دورهٔ اسلامی خود نظرمی کنیم، دورانی‌که درآن تفکر جدی بود از تمام دورانها از همهٔ جهات ممتاز بود، وباانحطاط تفکر، انحطاط به‌تمام شئون راه یافت. بهترین دوران تمدن غربی‌هم قرن نوزدهم بودکه درآن تفکربه‌کمال و تمامیت خود رسیده بود ماهم بی‌تفکروبدون فلسفه به‌هیچ مقصودی حتی به‌مقاصد مادی واجتماعی نمی‌توانیم برسیم تاریخ فلسفه تمام شده است؛ اما دروضع تاریخی فعلی ووابستگی‌که تمام عالم به غرب دارد بی‌مدد چراغ عقل وفلسفه (وبدون انس وآشنائی یافلسفهٔ گذشته)، درطریق آزادی وارد نمی‌توان شد. فلسفه آزادی نیست اما در عصر کنونی شرط آزادی ما شده‌است. فلسفه به‌عنوان تفکر دارای این خصوصیت است‌که تاوجود دارد تعلق خاطربه‌آن‌هم هست و وقتی ضعیف می‌شودکمتر مورد علاقه وتوجه است و دراین وضع است که مدام می‌پرسند فلسفه به‌چه درد می‌خورد. فلسفه کالای مصرفی نیست. اما بی‌فلسفه بودن سرگردانی و حیرانی

مذموم است.

از اولیاء انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران که اقدام به طبع مجدد این وجیزه کرده‌اند سپاسگزارم. نقص ونارسائی واشارات قابل چون وچرا در این مختصر زیاد است وامیدوارم ارباب نظر واهل بصیرت که این کتاب را می‌خوانند باز هم بنده را متذکرسازند.من به‌همان نسبت که از بلفضولی عوام درمطالب فلسفه و از رویهٔ کسانی که هنوز الفبای فلسفه نخوانده به ارشاد و راهنمائی می‌پردازند، برآشفته می‌شوم، تذکر صاحبنظران را بهرصورت که باشد عین احسان می‌دانم . این چند صفحه برای سپاسگزاری از استادان محترم آقای دکتر یحیی مهدوی وآقای دکتر سید حسین‌نصر نوشته شد وگرنه برای کتابی که بدون تغییر دوباره چاپ می‌شود به‌نوشتن مقدمه تازه نیازی نیست .

رضا داوری

فهرست مطالب

مقدمه

توقع نداشته باشید که این وجیزه که اختصاص به توصیف اجمالی وجهه اصیل فلسفه اسلامی و کیفیت تأسیس آن دارد، متضمن شرح و تفصیل آراء فارابی باشد . فرض راقم سطور اینست که خواننده، کم و بیش از فلسفه اسلامی، اطلاع دارد و آنچه راکه به اشاره از اقوال فارابی ، ذکر شده است، می فهمد و درمی یابد. البته سبك نوشته، چنانست که غیر اهل فلسفه هم درمطالعه آن دچار زحمت نمی شوند؛

زیرا اگر سعی شده است که از بیان خطابی و خطابه که ماده‌اش مشهورات و مقبولات است ، پرهیز شود ، مطالب صورت برهانی هم ندارد ؛ بلکه، لااقل از حیث ظاهر تا اندازه‌ای به جدل نزدیك است؛ اما در واقع جدل هم نیست؛ زیرا به مسلمات هم که مادّه قیاس جدلی است ، وقعی گذاشته نشده است. پیداست که روش جدلی، درعصری که خطابه و خطابیّات، همه‌جا را گرفته است ، باید نوعی کمال نسبی تلقی شود ؛ اما مقصود ما اثبات مدعائی نبوده است که محتاج برهان و جدل و خطابه و... باشیم بلکه سعی کرده‌ایم که با توصیف وضع فلسفه اسلامی و تمهید مقدمه برای آشنائی نزدیك با آن و ادراك درست ماهیت این فلسفه، مدعای خود را، روشن سازیم. این مدعا در ظاهر، یك حکم عادی ومعمولی است وحتی اشخاصی که هیچ اطلاعی از فلسفه ندارند، آن را تصدیق یا انکار کرده‌اند. اما این تصدیق و انکار درصورتی معتبر است که مسبوق بر فهم معنای حکم باشد. اینکه فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی است، مدعای کوچکی نیست وبصورتی که دراین رساله موردبحث ورسیدگی قرارگرفته است، بکلی تازگی دارد وتاکنون مطرح نشده است. البته پیش از این هم

دراین باب، مطالبی گفته و نوشته‌اند وبسیار شنیده‌ایم و خوانده‌ایم که فارابی، معلم ثانی است؛ اما نپرسیده‌ایم که فیلسوف مؤسس، کیست وفلسفه بچه نحو تأسیس می‌شود. متجددانی که‌فلسفه‌اسلامی‌را صرف التقاط آراء افلاطون و ارسطو ورواقیان وافلوطین و اسکندرانیان و... می‌دانند، تأسیس فلسفه‌اسلامی‌هم، درنظرشان‌بی‌وجه وبی‌معنی‌است؛ زیراوقتی فلسفه‌ای‌تقلیدی‌باشد، سخن‌ازتأسیس‌وحتی‌تحقیق مورد ندارد. سستی این قول را درهرجاکه مناسبتی داشته است، بیان‌کرده‌ام ومحتاج تکرارنیست. فعلا ازاین مطلب بسیاراساسی ومهم هم صرفنظرمی‌کنیم که چرا چنین نحوه تلقی، نسبت‌به‌فلسفه اسلامی پیدا شده است. صورت‌ظاهر اینست‌که این اقوال را، کسانی ایرادکرده‌اندکه ازاصول ومبادی و مسائل فلسفه اسلامی، بی‌اطلاع بوده و اصولاً اهلیت فهم‌معانی فلسفه‌نداشته‌اند. اهل‌فلسفه‌هم‌چون اشتغال به‌مسائل وبحث وتحقیق درآن‌داشته‌اند، محتاج بطرح این قبیل مسائل نبوده‌اند ومهمترآنکه، هیچگاه فلسفه را امری متعلق‌بگذشته نمی‌دانستندکه ازآغازوپایان‌آن پرسش کنند. باین جهت ازوقتی‌که مستشرقان و متتبعان گفتندکه فلسفه

اسلامی درمبادی ومسائل، فرق عمده بـا اقوال شارحـان اسکندرانی فلسفه یونانی ندارد واگردارد، مقتضیات تمدن اسلامی یا نقص ترجمه‌ها وقصورفهم معلّمان ومتعلمان آن را ایجاب کرده است، کسی درصدد رد این قول، برنیامده است[1]. چرا ارباب فلسفه اسلامی به‌این قبیل احکام واقوال اعتنائی نکردند و در اثبات وجهه اصیل‌فلسفه خود، قصور ورزیدند؟ علمـای فلسفه ما از یك جهت حق داشتندکه بـه این احکام بی‌اعتناباشند؛ زیرا می‌دیدند که منکران فلسفه،در آنچه می گویند، بصیرتی ندارندوزبان‌اهل‌فلسفه‌رانمی‌فهمند؛ بخصوص که‌بی‌اعتنائی به‌اقوال سست‌وسخیف، همواره در فلسفه، سنت بـوده است. اما این‌قـول با اقـوال سست و سطحی دیگری که قبلا در مورد فلسفـه اظهار شـده است، تفاوت اساسی‌داشت ودیدیم که خیلی زود در همه جا شایع شد وبسیاری ازاهل فضل هم آن را پذیرفتند وازسرتقلید،

۱ــ این سطور نوشته شده بودکه در یکی ازآثارآقـای‌سید جلال‌الدین آشتیانی به رد وپاسخ این قول برخوردم؛ گرچه معظم‌له قبلاهم‌در آثار تحقیقی خود بنحوغیر مستقیم اهمیت فلسفه اسلامی را اثبات‌کرده بودند. درسالهای اخیرآقایان هانری‌کربن ودکتر نصر هم ازاین حیث خدمت مؤثری به‌فلسفه اسلامی کرده‌اند.

بطور کلی فلسفه وعلی‌الخصوص فلسفه اسلامی را ناچیز شمردند. این وضع، تصادفی‌وعارضی نبود؛ بلکه بمقتضای استیلای تمدن غربی و پایان یافتن عمرتمدن اسلامی، پیش آمد . پس این قول علاوه بر معنای سطحی و ظاهری، متضمن معنی پایان یافتن دوره فلسفه اسلامی هم بود و تمام قوت وقدرت آن هم از همینجا ناشی میشد. شاید بسیاری ازکسانی که آن را اظهار کردند، متذکر این معنی نبودندو ضرورت هم نداشت که متذکرباشند؛ زیرا آنان با تعمق و ازروی تحقیق، سخن نمی‌گفتند ودرزمره اهل تفکر هم نبودند؛ بلکه سخنانی می‌گفتند که وضع‌زمانه، گفتن وقبول آنرااقتضا می کرد؛اما خودشان گمان می کردند که‌پیشرفت تتبعات وپژوهشهای تاریخی، چیزهای تازه برآنها معلوم کرده است. غافل ازآنکه، تتبع تاریخی، قبل ازآنکه‌تغییر درنحوه تلقی‌متتبع بوجود آمده باشد، مؤدی به این نتایج نمیشد. بعبارت دیگر چون این جماعت، علم را منحصر در علم‌تحصیلی‌وحتی‌علم‌تقلیدی‌می‌دانستند، تتبعات‌خودرا با این فرض آغاز کردند که فلاسفه‌اسلامی‌هم‌بایدمقلدوتابع‌یونانیان باشند: یعنی‌وضع‌وحال‌متفکرانرا باخودقیاس کردندوبجای

تحقیق درباب گذشته، صورت خود را در آئینه تاریخ دیدند.

پس یکی از جهات بی‌اعتنایی به‌فلسفه اسلامی پیدایش وغلبه اصول ومبادی ونحوه تفکری بود که درغرب پدید آمد وبتدریج در تمام عالم، بسط یافت؛ اما بسط وغلبه آثار تفکر وتمدن غربی درصورتی امکان‌پذیر بود که‌دوره تمدنهای دیگر بسر آمده باشد. ما وقتی با تمدن جدید غرب، تماس پیدا کردیم که درپایان دوره تمدن وتاریخ خود بودیم و نمی‌توانستیم اوضاع تازه را در تفکر خود منحل کنیم. در واقع دیگر دارای تفکری نبودیم ودرفلسفه به تحقیق فلسفی وبیشتر به علم فلسفه اکتفا کرده بودیم. وانگهی تفکر وتمدن جدید هم چیزی نبود که قابل انحلال درفلسفه قرون وسطی باشد. پس اگر علمای فلسفه ما درمقابل متتبعان خاموش ماندند وازحیثیت فلسفه اسلامی، چنانکه باید دفاع نکردند، بأسی بر آنان نیست. درست است که فلسفه اسلامی چنان قدرتی داشت که در طی بسط آن، تمام انحاء تفکر وطرق وصول بحق، صورت فلسفه پیدا کرد وتابع فلسفه شد؛ اما ماجرای تمدن جدید، چیز دیگری بود؛ بقسمی که اگر حتی دردوره تحقیق فلسفی وقبل از آنکه فلسفه ما بصورت جزم

غیر تحقیقی درآید، با آن مواجه می‌شدیم، ازعهده مقابله بر نمی‌آمدیم[1]. مع‌هذا اگر متجددان ما، اعتناء جدی به عمق تفکر و فلسفه غربی کرده بودند[2] و قصدشان از ترویج آراء و افکار غربی، گسیختن رشته تعلق ما بگذشته، نبود، این امکان فراهم می‌شد که اهل فلسفه، فلسفه غربی را درست دریابند و در آن صورت، وضع تفکر ما، به این پریشانی دچار نمی‌شد. اما وقتی از محقق زنوزی در باب فلسفه‌های فرنگ پرسش می‌شود، صرفنظر از آنکه پرسش ازروی فهم درست ودقیق نیست، استاد بزرگ فلسفه ماهم، چنانکه ازفحوای کلامش برمی‌آید، مسأله را چندان جدی نمی‌گیرد و بی‌توجه به تغییر معانی اصطلاحات، مطابق اصطلاح فلسفه اسلامی، به اثبات سستی اقوال فلاسفه فرنگ می‌پردازد. مگرنه اینستکه فیلسوف پرسش ازذات وماهیت اشیاء می‌کند ودر موضوعات علوم به تحقیق می‌پردازد؟

۱ــ ازابتدای تاریخ فلسفه اسلامی تازمان ملاصدرا، فیلسوف ومحقق وعالم فلسفه داشتیم. پس ازملاصدرا بزرگان اهل فلسفه، هر چندمقام تحقیق داشتند، فیلسوف نبودند؛ اما بتدریج واززمانیکه با ظواهر تمدن غربی آشنا شدیم، تحقیق فلسفی‌هم روبضعف گذاشت و تعداد محققان کم وکمترشد واکنون مشتغلان به فلسفه، بیشتر، عالم فلسفه هستند ومتأسفانه تعدادشان هم انگشت شماراست.

۲ــ البته این توقع، توقع محال است.

پس چرا محققان فلسفه ما، پرسش از ذات و ماهیت تمدن غربی و علم غربی نکردند و از موضوعات علوم غربی چیزی نگفتند واخیراً هم که نگاهی از دور به آن انداخته‌اند، میان مسائل علم جدید و فلسفه خلط کرده‌اند؟ استاد معاصر فلسفهٔ اسلامی آقای سید محمد حسین طباطبائی ادام‌الله افاداته، در فصل ممتّعی که در باب ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی نوشته‌اند، اگر درصدد تحقیق در ماهیت علم جدید برمی‌آمدند، می‌توانستند، اوصاف ادراکات اعتباری را بعضا و شاید کلاً بر این علم اطلاق کنند؛ زیرا مسائل علم جدید هم مانند ادراکات اعتباری، فرضی است و در ظرف توهم مصداق دارد و مصادیق آن با ازمیان رفتن دواعی، منتفی می‌شود؛ معانی علم جدید هم مانند ادراکات اعتباری، وهمی است و در خارج منشائیت اثر دارد و ملاك درستی و نادرستی آن هم «لغویت» و «عدم لغویت» است. مگوئیم که ماهیت علم جدید معلوم است و احتیاج به پرسش ندارد؛ آنچه در باب علم جدید می‌دانیم، ازقبیل مسلمات و مشهورات است و اهل فلسفه اگر تسلیم مشهورات و مسلمات شوند، از فلسفه دور می‌شوند. کسانیکه گفتند فلسفه اسلامی تقلیدی و شرح آراء یونانیان است،

علم فلسفه را با فلسفه اشتباه کردند و ندانستند که فی‌المثل فارابی به تعلّم فلسفه یونانی، اکتفا نکرد؛ بلکه بدون آنکه تسلیم مشهورات و مسلمات شود، در ذات دیانت و نبوّت و امّت و مدینه و همچنین در موضوعات علوم و منجمله در موضوعات علوم اسلامی، مثل علم فقه و علم کلام تفکر و تحقیق کرد. اگر فارابی چنین پرسشهائی نمی‌کرد، شایسته عنوان فیلسوف نبود و نمیتوانست مؤسس فلسفه اسلامی باشد؛ بلکه در حد محقق یا عالم فلسفه میماند. پس اگر فارابی طرح پرسش تازه کرد، از آن جهت بود که فیلسوف بود؛ اما چون در دوره اخیر، ما فیلسوف نداشتیم، در برابر وضع تازه پرسش نکردیم و به آن بی اعتنا ماندیم. این قول نباید حمل بر بی حرمتی نسبت به بزرگان فلسفه دویست سال اخیر شود؛ زیرا بی مدد آنان، دسترسی ما به فلسفه و آغاز طریق تفکر ـ هر چند که این تفکر، فلسفه نباشد ـ مشکل وشاید ممتنع است. البتــه بازگشت به طریق تفکر بمعنــی تقلید از متقدمان نیست؛ اما این بازگشت موقوف بر اینست که به فلسفه خود، توجه جدی داشته باشیم و در آن تعمق کنیم. این توجه چندان هم آسان نیست؛ زیرا **در وهله اول مستلزم**

اینست که بسیاری از پندارهای بی‌اساس را که در مورد فلسفه اسلامی داریم، ترك کنیم وفی‌المثل تصور نکنیم که‌ما بر شانه‌های گذشتگان ایستاده‌ایم و افق وسیعتری را می‌بینیم. این قبیل پندارها درمآل امر، بی‌حرمتی به‌تفکر ودرحکم نفی آنست. متفکران ادوارمختلف تاریخ، همگی در افق وجود تفکر کرده‌اند وبا اینکه افق آنها درهردوره‌ای متفاوت بوده است، برشانه‌های دیگران‌سوارنبوده‌اند مقصود این نیست که‌تمام متفکران‌همعصر وهمزمانند. فارابی وابن‌سینا و ملاصدرا همعصر ارسطو وهگل نیستند؛ اما وطن همه متفکران یکی‌است وبهمین جهت زبان‌یکدیگررا می‌فهمند. آیا ما زبان فلاسفه خود را می‌فهمیم؟ مراد از زبان، زبان عربی یا لاتینی ویونانی نیست؛ بلکه زبان تفکراست. اگر این زبان را نمی‌فهمیم ودوره‌فلسفه اسلامی بسرآمده است تجدید تفکر چگونه ممکن است؟ تعداد مدرسان فلسفه انگشت شماراست وحوزه‌های درس فلسفه تقریباً تعطیل شده است. مع‌هذا هنوز کسانی هستند که‌از برکت وجود آنان، رشته‌ارتباط واتصال مابا فلسفه اسلامی‌محفوظ‌مانده

است وانگهی دربیان و توصیف وضع کنونی تفکر، نکته دیگری را هم که تاکنون‌مسکوت عنه‌گذاشته‌ایم، باید ذکر کنیم وآن اینکه با وجود بی‌اعتنائی به فلسفه اسلامی و دورماندن ازفلسفه جدید غرب، تماس ماباگذشته‌به‌دشواری سابق نیست وقدرت وقوت موانعی که درصد سال اخیر ما را از گذشته خود جدا می کرد، نقصان پذیرفته یا لااقل کاهش‌یافته است. این‌موانع بصورت روح تجدّدومتجدّد مآبی‌ظهور کرد(وهنوزهم‌هست) که‌باوجودظاهرموجه‌اثری ازآثاراستیلای تمدن ووسیله تحکیم این استیلا بود؛ وای بساکسانی که اصراردرظاهرپرستی‌دارند واکتفاء به‌تتبع را که مآلاً موجب غفلت‌ازمعانی‌ومضامین آثار گذشته‌می‌شود، توصیه می کنند، نادانسته‌بتاریخ‌خود پشت کرده‌اند ووسیله تحقق اغراض‌سوداگران سیاسی و اقتصادی غربی هستند[1]

۱ــ وجود متتبعان و پژوهندگان همواره مغتنم بوده وهست وهیچکس ارزش تتبع وپژوهش درست را انکار نمی‌کند. منتها در میان‌پژوهندگان‌کسانی هستندکه‌به‌تصریح یا به‌تلویح، علم وحتی‌تفکر را با پژوهش اشتباه می‌کنند واین مراعات نکردن حدود، خطرناك است.

این روش تتّبع، درسی بود که شرق‌شناسان بما دادند و بسیاری از ما در آن بعنـوان صرف روش نگاه کردیـم و ندانستیم یانخواستیم‌ونتوانستیم‌بدانیم که « روش » متضمن نحوه‌تلقی خاص نسبت به گذشته و تاریخ وبطور کلی عالم و آدم است وقائم مقام‌تفکر می‌شود. اما اکنون وضع کمی تغییر کرده است؛ تمدن غربی بمرحله تمامیت خود رسیده وتقریباً هرچه در قوه داشته به فعلیت آمده است و بهمین جهت ارکان استیلا وتسلط آن چه ازلحاظ سیاسی وچـه از حیث‌فرهنگی قدری سست ومتزلزل شده است. پایان یافتن دوره‌شرق شناسی هم بستگی باین امردارد. نه اینکه شرق شناسی بکلی موقوف شـده باشد؛ بلکه وجهه نظر غربیان وشرق شناسان نسبت بشرق تغییر کرده است. اگرمستشرق غربی درقرن نوزدهم واوایل قرن بیستم درشرق، بعنوان ماده تاریخ که باید به آن صورت غربی داده شـود، نظر می کرد[1] و می‌خواست در تتمیم وتکمیل اقتدار واستیلای

۱ــ اساس این نحوه‌تلقی‌این بود که یك تاریخ کلی وعمومی وجود دارد والبته‌که صورت تاریخ‌غرب، بعنوان صورت‌نوعی تاریخ ←

سیاسی و اقتصادی بر اقوام غیر غربی، علوم و معارف آنها را نیز از آن خود کنند، شرق‌شناس امروز، احیاناً با توسل به تفکر گذشته اقوام شرقی، در اندیشه نجات تمدن خویش است. به‌بیهودگی این پندار کاری نداریم؛ اما تغییر وجهه‌نظر غربیان نسبت به‌فلسفه و تفکر شرقی و منجمله فلسفه و تصوف اسلامی، مظهر تحولی در وضع تمدن غربی است. دسترسی به آراء حکما و متصوفه اسلام و ایران در دوره چهارصدساله تمدن غربی هرگز دشوار نبوده و از صدسال پیش که کتب و مقالات زیادی در باب فلسفه و علم کلام و تصوف بزبانهای اروپایی انتشار یافته غربیان می‌توانستند، آشنائی کافی باین معارف پیدا کنند. اما این آثار جز در مجامع شرق شناسان محل اعتنا و مورد مطالعه نبود، چه‌شد که ناگهان کتاب «سیری در اسلام ایرانی» و «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» بعضی از نویسندگان غربی را که شرق‌شناس هم نبودند، تکان داد و بدرنگ و اداشت؟ چه شد که مؤلفانی مثل «ژیلبر دوران» وحتی «روژه گارودی»

←

عالم تلقی میشد. اکنون در غرب کم و بیش باختلاف صورت تاریخها متوجه شده‌اند.

مارکسیست پشیمان، با علاقـه وتوجـه خاص،این کتب را مطالعه کردند؟ آیا حسن تألیف این کتابها وتلقـی پدیـدار شناسانه کربن،موجب تأثیر ونفوذ درخوانندگان غربی‌شده است؟کربن ازسی‌سال پیش‌باینطرف مقالاتی در باره‌آثار وفلسفه فیلسوفان‌اسلامی‌نوشته وبعضی ازفصول کتاب اخیر او تقریباً متضمن همـان نوشته‌های قبلی است . چرا وقتی کربن‌برای‌اولین‌بار، آثارخود را چاپ ومنتشر کرد، مورد اعتنا قرارنگرفت؟ بصرف نقادی در آثار کربن وامثال او نمی‌توان به‌این‌پرسشها پاسخ داد؛ اگر کربن تمام آثارخود را پنجاه یاسی‌سال قبل می‌نوشت، بیش ازآنچه هم‌اکنون تأثیر داشته است، اثرنمی‌کرد؛ زیراخـوانـندگان‌کتب او هنوزبدنیا نیامده بودند یا در وضعی نبودند که بتواننـد آن‌را بخوانند؛ شخص نویسنده هم کمتراهمیت دارد؛بلکه آنچه مورد توجه واعتنا قرارگرفته، فلسفه اسلامی وایرانی است. نظیر این تحول را درکشورخودمان هم مـی‌بینیـم. درست است که هنـوز به تتبـع بیش ازآنچه بایـد اهمیت داده می‌شود وما هنوزحتی فرق میان محققُ وعالم و فاضل

متتبع را نمیدانیم؛ ولی اصولی که تتبع بر آن مبتنی است، اعتبار سابق را ندارد و اروپائیان دیگر، باجرأت، تمدن و تفکر اقوام گذشته را بعنوان امری که بگذشته تعلق دارد، اعتبار نمی کنند و بهمین جهت است که با نظر دیگری بگذشته اقوام غیرغربی نگاه می کنند؛ هرچند که این نظر و توجه غالباً بی اساس یا بر مبنای سستی استوار باشد. در اینجا مجال آن نیست که درباب جهات توجه غرب به تفکر اقوام شرقی به بسط و تفصیل بپردازیم، همینقدر می گوئیم که این تحول درغرب، مؤدّی به قبول و رواج و غلبه فلسفه اسلامی، یا بطور کلی تفکر شرقی، و اعراض از فلسفه غربی نخواهد شد، شاید مطالعه فلسفه ما، برای غربیان درحکم تفنّن باشد و حتّی ممکن است، در ادبیات و علوم انسانی غربی اثر بگذارد. ما هنوز نمی دانیم که درغرب چه آثاری بر نشر فلسفه و تصوف اسلامی مترتب خواهد بود و اثر فعلی آن ملاك نمی تواند باشد. البته تفکر گذشته ما، هر اثری که درغرب بگذارد، بما هم منتقل خواهد شد؛ ولی ما از آن جهت به فلسفه توجه نمی کنیم که آن را مانند یك کالا یا بعنوان چیزی که صرفاً مایه فخر و مباهات است، به غرب عرضه کنیم و اگر متعرض اقبال غربیان بآن

شدیم، غرض این بود که بگوئیم موانعی که ازغرب آمد ـ و میان ما و گذشته تاریخی و تفکر گذشته حجابی کشید و باعث شد که مقبولات ومشهورات شرق شناسان جای تفکررا بگیرد ـ کمی سست شده است و همین سستی موانع است که دروضع تاریخی فعلی، می‌تواند بما مدد برساند. معذلك اگر مقتضیات موجود نشود و ما در مرحله نهایت تاریخ خود نتوانیم به بدایات رجوع کنیم، نا گزیر درمرحلهٔ تقلید می‌مانیم. کافی نیست که فلسفه و تصوف نظری رایاد بگیریم واین یادگرفتن برای ما نوعی اشرافیت علمی باشد. فلسفه نباید صرفاً ازآن جهت که معرفت عقلی وبرهانی است اعتبارشود؛ چه آینده، بدان بستگی دارد. همه تمدنها مبتنی بر نحوی تفکر بوده ودرخت تفکر آینده هم که لاجرم، ریشه درزمین حق وحقیقت دارد، باید ببرکت آنچه دراین زمین پراکنده‌است، جوانه‌زند ورشد کند. این‌زمین کجاست وچه‌درآن پراکنده است؟ این‌زمین‌درعین اینکه دردسترس ما ودراختیارما نیست، ازهرچیزبما نزدیك‌تراست وهرچند که باآن‌ارتباطی بی‌تکیّف وبی‌قیاس‌داریم، ازچیستی واز کجائی آن چیزی نمی‌توانیم بدانیم؛ بلکه آن را بصورتی

که ظهور وتحقق یافته است، تا اندازه‌ای ادراك می کنیم.
ظاهراین زمینی که درخت تفکر باید درآن جوانه بزند، گذشته تاریخی و تفکر گذشته است. چگونه با این گذشته، ارتباط حقیقی وانس پیدا می کنیم؟ وقتی به آن می‌نازیم یا آن را صرف تقلید ازتفکر اقوام دیگرمی‌دانیم چیزی از دوری و بیگانگیمان، کاسته نمی‌شود. تعارف و لفاظی و تعظیم و تبجیل از روی عادت، حجاب و حائل میان ما و گذشته است ووجود همین حائل وحجاب، امکان می‌دهد که منکران با جرئت وجسارت بیشتر، متفکران مارا مقلد بخوانند. کمتر کسی گفته است که تصوف وعلم کلام ما تقلیدی‌است؛ اما این حکم رادرمورد فلسفه بسیار شنیده‌ایم. فلسفه را دو فرقه، بمعنای متفاوت، تقلیدی دانسته‌اند؛ متجددان براساس تتبع درتاریخ فلسفه گفته‌اند که حکمای اسلامی جز اقتباس وشرح وبسط اقوال یونانیان هنری نداشته‌اند وممکن است دراین مورد حتی استناد کنند، باینکه فارابی گفته است که اگرمن درزمان ارسطو بودم، در زمره بزرگترین شاگردانش قرارداشتم یارؤیای سهروردی را نقل کنند که شبی ارسطو استاد مشائیان را درخواب دید

وازاو درباره بزرگان تفکر اسلامی پرسش کرد وپاسخ شنید که بایزید بسطامی وسهل تستری، بزرگان تفکرند و مقامشان بمراتب ازمقام فیلسوفان بالاتراست. درحقیقت، این اقوال را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا فارابی وسهروردی فلسفه اسلامی را تقلیدی وخود را فیلسوف مقلد میدانستند؟ فارابی اگردرعداد بزرگترین شاگردان ارسطوست، نمی‌توان او را مقلد دانست. او در باره مقام خود، درست حکم کرده است. تصورنکنیم که درعداد بزرگترین شاگردان ارسطو بودن، شأن ومقام کوچکی است؛ وانگهی تمام فلاسفه شاگردان افلاطون وارسطو هستندو اذعان به شاگردی، چیزی ازمقام فیلسوف نمی‌کاهد. امااینکه سهروردی دررؤیا اززبان ارسطو می‌شنود که سهل بن عبدالله تستری وابویزید بسطامی، متفکران حقیقی هستند مطلب دیگری است واین یکی از کشف‌های سهروردی درحال رؤیاست. مع هذا کشف سهروردی صرفاً مُشعر به این نیست که فلاسفه اسلامی مقلد یونانیان بوده‌اند؛ بلکه اگرحیث تقلیدی فلسفه دراین رؤیا، منظور باشد، باید رسیدگی کرد ودید که ازتقلید، چه معنائی مراد شده است. متصوفه عموماً فلسفه را تقلیدی دانسته‌اند؛

ولی مقصودشان،این نیست که بعضی فلاسفه مقلدند و بعضی دیگرمجتهد یا مؤسس هستند؛ بلکه می‌گویند که فلسفه از آن جهت که بحث عقلی ومجال های وهوی و قیل وقال است درنظر اهل وجد وحال و کشف ودرجنب بحث جان وزنی ندارد.

بحث عقلی‌گر دُر ومرجان بود
آن دگر باشدکه بحث جان بود

پس در واقع متصوفه بحث از فلسفه تقلیدی و غیر تقلیدی وتمیزمیان‌آندو، نمی‌کنند؛ آنها تقلیدی بودن را از لوازم ذات فلسفه می‌دانند؛چه درنظر آنان عقل مقلد است.

چون مقلد بود، عقل اندر اصول
دان مقلد در فروعش ای فضول

فیلسوف و عقل فلسفی، که عبارت از عقل تفصیلی است،مقلداست؛ ولی‌این عقل،ازعقل بسیط وعقل کل وعقل هدایت‌تقلید می‌کند یا درست بگوئیم ازآن مدد می‌گیرد[1].

۱ــ درحدیثی ازعلی بن ابی‌طالب‌منقول است که‌عقل،دوعقل است یکی مطبوع ودیگر مسموع واگرعقل مطبوع نباشد، عقل مسموع‌هم هیچ است. تفسیرحدیت را ازمثنوی مولوی بخوانیم←

فیلسوف دربندبرهان و احکام‌یقینی‌و برهانی است و از آراء جمهور واقــوال مشهور ومقبولات قــوم، متابعت نمی‌کند وبنابراین بمعنائی‌که ماازتقلید مرادمی‌کنیم؛ مقلد نیست. بحث عقلی و برهان ورد و اثبات و تفصیل در هر فلسفه‌ای مسبوق به یافت وجود و تابع ایـن یافت است؛ پس در واقــع عقل، استقلال نـدارد. مــولوی و دیـگر متصوفه، فلاسفه را از این حیث مورد ملامت قرارداده‌اند که‌گاهی از اقوالشان چنان مستفاد می‌شود که منطق میزان حقیقت وجود است ومخالفتشان با عقلی است‌کـه مبنـای

عقــل دو عقــلست اول مکسبی
که درآموزی چــودر مکتب صبی
عقــل دیگر بخشش یــزدان بــود
چشمــه آن درمیــان جــان بــود
ور ره نبعش بــود بسته چــه غم
کو همی جــوشد زخانه دم بــدم
عقل تحصیلــی مثال جــویهــا
کان رود درخانه‌ای از کــویهــا
راه آبش بسته شد، شد بی‌نــوا
از درون خویشتن جــو چشمــه را
هست عقلی چــون ستــاره آتشــی
هست عقلی چون چراغ سرخوشی
عقلهــای خلــق، عکس عقــل او
عقل او مشکست وعقل خلــق بو

وجود وعلم انگاشته می‌شود. پس وقتی می گویند: عقل مقلد است، مقام ومرتبه وذات عقل‌را بیان می کنند واگردر آن لحن ملامت وتحقیر می‌بینیم، این ملامت متوجه کسانیست که عقل معاش و عقل سلیم را مطلق می‌انگارند. درطی تاریخ فلسفه، بتدریج اصرار در مطلق انگاشتن عقل وسطحی‌ترین صورت آن، یعنی عقل سلیم؛ بیشترشده‌است واین همان عقلی است که امروز ازآن بسیار دم می‌زنند و خانه آن‌که برهیچ اساسی استوارنیست روزبروزویران‌تر می‌شود ومضحك اینست که احیاناً با توسل به این عقل که فرع فرع‌وفرع‌دور وجدا مانده ازاصل خویش‌است، تفکر وتصوف وفلسفه را رد می کنند. این‌عقل که فرع‌فرع است دیگرمدد ازعقل بسیط نمی گیرد وتابع عقل هدایت نیست، بلکه تابع مشهورات ومقبولات عامه وعین آنست و همین عقل ومدعیان عقل وخردمندی هستند که عقل را بدنام کرده‌اند.

پس‌اینکه‌ارباب تتبع گفته‌اند که‌فلسفه اسلامی مقتبس ازآراء یونانیان است ، قولیست که در دوره جدید اظهار شده است. برای رد این قول به نزاع وجدال حاجت

نیست؛ ومـورد ندارد که ازطریـق تتبعـی دیگر، بطلان و سستی آن‌را اثبات کنیم؛ بلکه این‌مسأله‌را صرفاًبا فهم ودرك درست وعمیق فلسفه اسلامی می‌توان‌حل کرد. راقم سطور بهیچوجه ادعا ندارد که فلسفه‌اسلامی رادرست ادراك کرده است اما گمان می کند با بضاعت مزجاتی که دارد اجمالاً دریافته‌است که فارابی مؤسس فلسفه‌اسلامی است واین‌یك مدعای‌سادهٔ‌ناشی‌ازتعصب قومی‌وملی(دینی)نیست، بلکه در حد خود ممکن‌است آغاز توجه‌تازه‌ای‌به‌فلسفه اسلامی باشد. معمولاً فلسفه‌رامجموعه‌ای‌ازمسائل می‌دانندوسیرازمسائل به اصول ومبادی کمترمطرح‌است؛البته محققان فلسفه متذکربه اصول‌ومبادی‌هستند واگرنباشند نمی‌توانند درمسائل تحقیق کنند؛اماشایدتذکرآنان‌هم‌اجمالی‌باشد. طرح این بحث که آیا فلسفه اسلامی اصول ومبادی خـاص خـود دارد یا در اصول با فلسفه یونانی شریك است، سیراز فروع ومسـائل به اصول ومبادی را ایجاب می کنـد؛ زیرا اگر در مسائـل بمانیم وبگوئیم که‌مسلمین‌صرفاً بعضی مسائل تازه درفلسفه طرح‌کرده‌اند یا بهتر از اسلاف خود، ازعهده حل برخی مسائل برآمده‌اند، نام فیلسوف‌بآنان نمی‌توان‌داد وشأنشان،

شأن شارح است و فیلسوف ومؤسس نیستند.

مقصود از تأسیس فلسفه چیست و کدام فلاسفه مؤسس هستند و اوصاف فیلسوف مؤسس چیست؟ اگر از طلاب وعلمای فلسفه ما بپرسند که بزرگترین فیلسوف اسلامی کیست، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا یاصدرالدین شیرازی را نام می‌برند؛ زیرا بعضی از آثار این دوفیلسوف راخوانده‌اند واحیاناً تدریس کرده ومی کنند. اما اینکه آثار فیلسوف درعداد کتب درسی درآمده باشد، ملاك درستی برای حکم درباره مقام او نیست. کتاب درسی معمولاً باید جامع باشد و در آن چیزی از ایجاز مخلّ و اطناب مملّ نباشد. از میان آثار مهم فلسفه اسلامی شرح اشارات و شفا واسفار واجد این اوصاف است[1]: ولی اهمیت ومقام مصنفان این آثار، ازجهت شیوع آراء واقوال آنان در بین طلاب فلسفه نبوده است . ابوعلی سینا و ملاصدرا چون

---

۱ ــ توجه داشته باشیم که کتب درسی قدیم، کتاب درسی بمعنی امروزی نبوده که در آن مطالب ومسائل را بیها نه ساده کردن بصورت مبتذل درآورده وآن را هیچ وپوچ کرده باشند؛ بلکه کتب درسی درهر علم متضمن جمیع مسائل مهم وغالباً با شرح و تفصیل کافی بوده است.

بذوره مقام تحقیق فلسفی رسیده بودند، توانستند کتب و آثاری تألیف وتصنیف کنند که موزد اعتناء اهل نظر شود وشبهه‌ای نیست که در زمره بزرگترین حکمای ما هستند. این معنی را ازکجا دانسته‌ایم؟

معمولاً وقتی درباب عظمت مقام ابن‌سینا وسهروردی وملاصدرا چیزی می گوئیم، برسبیل عادت است وتکرار مسموعات ومشهورات می کنیم؛ زیرا تا کسی نداند که موضوع فلسفه چیست ومسائل آن کدام است ودرآثار حکما تحقیق نکرده باشد، نمی‌تواند درباره مقام یك فیلسوف حکم کند. اما این‌قبیل مشهورات هم چندان‌بی‌اساس نیست. درتمدنی که دیانت وشریعت‌مبنا واساس آنست، وقتی یك فیلسوف چنان بطرح مسائل وبحث وفحص بپردازد که آثارش را درحوزه‌های بزرگ‌علمی موردنظرقراردهند وبشرح وبسط وتدریس آن مشغول شوند، دیگرنمی‌توان آن فیلسوف‌را درتمدن خود غریب وبیگانه دانست وآشنائی که مردمان نسبت به آراء واقوال اوپیدا می کنند، کم وبیش حاکی از نفوذ او درتمدن است. برخلاف آنچه مستشرقان و اتباع آنان قائلند، اگرفلاسفه اسلامی ترجمانان فیلسوفان یونانی

بودند وازخود تحقیق‌واجتهادی نداشتند فلسفه‌هیچ جائی‌در تمدن‌اسلامی، نمی‌توانست داشته باشد وتدریس آن درجنب علوم‌فقه‌وحدیث‌وتفسیرورجال‌واصول‌فقه‌ممکن‌نبود[1] معذلك میزان تأثیرونفوذ یك فیلسوف درمیان اهل علم‌را نمی‌توان ملاك‌عظمت اودانست‌ومخصوصاً درتمدن‌اسلامی، که فلسفه به‌اعتباری‌درحاشیه قرارداشته‌است، بایدازاین ملاك‌صرفنظر کرد یا آن را با احتیاط بکاربرد.

اصولاً تأثیرواهمیت یك حوزه فلسفی را، نمی‌توان و نباید بـا ملاك مقبولیت سنجید وای بسا کـه یك حوزه فلسفی که اساس محکم ومتقن هم ندارد، اتباع واشیـاعی، حتی در میـان متـوسطان وعوام ونا اهلان پیـدا می‌کند؛ چنانکه دراوائل قرن بیستم، برگسون مورد اعتناء بسیاری از محصلان فلسفه قرارگرفت ودرمورداوغلّوبسیارکردند واین غلوهاشایع‌شد؛ تاآنجاکه‌مرحوم‌محمدعلی‌فروغی‌در کتاب‌سیرحکمت دراروپانوشت که‌بعد ازدکارت‌درفرانسه وبعدازکانت دراروپا، فیلسوفی بعظمت مقام‌اوظهور نکرده

---

۱ ـ اگرفلسفه اسلامی نبود علم اصول فقه یالااقل اصول‌فقه شیعه بصورتی‌که اکنون هست ، تدوین نمیشد.

است. بدون آنکه بخواهیم تخفیفی درحق برگسون، استاد بزرگ فرانسوی روا داریم، می گوئیم که دولت فلسفه او مستعجل بود وچیزی نگذشت که شهرت اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر، باعث بی اعتنائی به فلسفه برگسون شد و آنرا از «مد» انداخت وجای آن راگرفت. این فلسفه هم بنوبه خود از نظرها افتاد وحتی صاحب آن، درکتب اخیر خود، از آن اعراض کرد. درفلسفه اصولاً مشهورات نباید مورد استناد باشد؛ حکمی هم که درباره فلسفه می شود، اگر در زمره مشهورات باشد، اعتبار ندارد. برگسون مردی محقق بود و باید او را در طراز بعضی از هموطنانش مثل من دوبیران قرارداد والبته ظلم فاحشی است که مقام اورا برتر از فیخته وشلینگ وهگل و کی یرکگاردونیچه بدانیم. اثری که اینان در تمدن غربی داشته اند، هرگز برگسون نداشته است. پیداست که این تأثیر را با ملاك کمیت و تعداد نفوس علاقمندان وپیروان نبایدسنجید؛ زیرا فلسفه، صرفاً ازطریق شیوع درمیان اشخاص وافراد ودر مدارس، تأثیر نمی کند که بگوئیم هر چه تعداد هواخواهان بیشتر باشد، تأثیر آنهم بیشتر بوده است؛ بلکه تأثیر فلسفه ازحد بحث ونظر

در می‌گذرد و بتمام شئون زندگی وتمدن می‌رسد. لوئی لاول درست گفته است که اگرفلسفه قومی تغییر کند نظام زندگی آن قوم دگرگون می‌شود. اما معمولاً مردمان از این معانی بی‌خبرند وبهمین جهت فلسفه را لقاظی و تفنن صرف می‌دانند. البته بأسی‌هم ازاین بابت‌برآنان نیست و نبایدتوقع‌داشت که همگان ارتباط هندسه اقلیدسی وهیئت بطلمیوس وفلسفه ارسطوئی را با آداب ومراسم ونظام مدنی وجزئیات دیگرزندگی دردوره یونانی‌رادریابند؛ولی این ارتباط وجود دارد . مبادا بقول متقدمان استناد کنید و بگوئید که‌فلسفه درنظرآنان‌علم نظری محض‌بوده وارسطو شرف الهیات برعلوم دیگر را دراین می‌دانسته است که درطلب ویافتن آن‌هیچ سودی نیست. مقصود ارسطو از این بیان اینست که علم الهی از جهت موضوع وغرض و غایت، وسیله‌نیل باغراض معتبردرزندگی‌روزمره‌نمی‌تواند باشد واین حکم اودرمورد تمام فلسفه‌ها صادق است و اختصاص به حوزه فلسفی خاصی ندارد؛ اما ارسطو نگفته است که‌فلسفه‌درنظام‌مدن ومناسبات‌اهل‌مدینه،بی‌تأثیراست.

فلسفه درطی تاریخ‌غربی‌اساس ومبنای نظام‌مدنی و

مناسبات ومعاملات مردمان بوده و از این طریق در حیات روزمره مردم تأثیر کرده است. مشکلی که در اینجا پیش می آید اینست که بدرستی نمیدانیم فلاسفه اسلامی، چه تأثیری در نظام مدنی ممالك مسلمان ودر اعمال ومعاملات مسلمانان داشته اند. تا آنجا که راقم این سطور درمی یابد، فلسفه بیشتر در کشور تشیع یعنی در ایران تأثیر کرده ودر اموراهل سنت وجماعت کمتر مؤثر بوده است وشاید تشکیکی که در استقلال فلسفه اسلامی می شود؛ بی ارتباط با این معنی نباشد؛ هر چند که ارباب تشکیك، منشأ قول خود را ندانند وبذهنشان خطور نکرده باشد که فلسفه با تمدن چه نسبتی دارد. فعلاً به این بحث نمی پردازیم و بمطلب قبلی باز می گردیم. شهرت فیلسوفانی مثل فارابی و ابن سینا و سهروردی ونصیرالدین طوسی وصدرای شیرازی صرفاً ازجهت تدریس وتعلیم آثار آنان نیست؛ چه آثار بسیاری ازمحققان وعلمای فلسفه هم درعداد کتب درسی بوده ونام کتابشان ازنام مؤلف بیشتر شهرت دارد. شرح هدایه را مدتها درس داده اند؛ اما نام اثیرالدین ابهری وشارح آن میبدی چندان معروف نیست واگرهم طلاب، ایشان را بشناسند، هرگز شأن ورتبه آنانرا

با فارابی وبوعلی قیاس‌نمی کنند. پس این‌شهرتی که حکما دارند، اززبان خواص اهل فلسفه در افواه عام افتاده و ناسنجیده وبی وجه نیست. اما چه چیز در نظرخواص اهل فلسفه، یك‌فیلسوف راازدیگراهل علم، ممتازمی‌سازد؟پاسخ این‌پرسش برحسب‌مرتبه‌ومقامی که‌پاسخ‌دهنده‌درعلم‌وفلسفه دارد، متفاوت‌است ومی‌توان گفت که‌درادوارمختلف‌تاریخ فلسفه اسلامی، پاسخ‌های مختلف به این‌سؤال داده‌شده است، اجمالاً می‌توان‌اهل فلسفه را بچهارطایفه‌تقسیم کرد:

۱ ـ طایفه‌ای که تعداد افراد آن مخصوصاً در عصرما، بیشتر است، طایفه فضلاست. اهل فضل اطلاعات ومعلومات ومحفوظاتی ازاینجا واز آنجا دارند و بعضی از آنان اجزائی ازعلم معقول را بصورت منقول یادگرفته‌اند ومی‌دانند. این‌جماعت‌درمبادی‌ومسائل‌تعمقی‌ندارند و بسطح وظاهر اکتفا می کنند. ازاین جماعت نباید پرسید که ملاك عظمت وامتیاز فیلسوف ازغیرفیلسوف چیست؛ مگرآنکه درصدد باشیم که از اقوال دیگران با خبر باشیم واینان با تتبع خود، آن اقوال را نقل کنند.

۲ـ طایفه دوم علمای فلسفه‌اند که متأسفانه تعدادشان

اندك است وروزبروزهم کمترمی‌شود. این جماعت وارثان فلاسفه ومحققان‌فلسفه اسلامی‌هستند وبمسائل‌فلسفه، وقوف دارندو کم وبیش ازتحقیقاتی که‌درمسائل‌شده‌است‌باخبرندو غالباً قول ورأی مختارهم دارند؛ چنانکه بعداز ملاصدرا غالب علمای فلسفه، صدرائی‌بوده‌اندوهستند وبعضی دیگر فلسفه مختارشان، اقوال و آراء شیخ رئیس‌ابوعلی‌سینا و تفاسیر آنست و... اگرازاین طایفه بپرسندکه جهت‌ترجیح یك فلسفه بـرفلسفه دیگر چیست پاسخ می‌دهند کـه قول مختارشان، برهانـی است و قابل نقض ورد نیست و جای ایراد شبهه ندارد. فیلسوف هم درنظراینان درصورتی مقام و مرتبه عظیم دارد که بیشتر به تفصیل وچون وچراکردن درمسائل وایراد وردشبهات ونقض‌وقبول و اثبات پرداخته باشد ومی‌دانیم‌که ابن سینا ونصیرالدین طوسی وملاصدرا درکتب شفا وشرح اشارات واسفار با مهارت و زبردستی ازعهده این مهم‌برآمده‌اند. اما اگراین جماعت نام فارابی را هم معمولا با این سه نام بزرگ ومشهـور ذکرمی‌کنند بیشتربه متابعت از ابوعلی سیناست کـه نسبت به فارابـی تکریم واحترام بسیارکرده است. خلاصه اینکه این طایفـه

از آنجا که ملاك حکمشان درباره فلسفه درستی و نادرستی احکام است، مقام فیلسوف و محقق را خلط می کنند و نصیرالدین طوسی را که حقاً افضل المحققین است و قدما، همواره از او بنام محقق طوسی یاد کرده‌اند، درعداد فلاسفه می آورند.

۳ـ جماعت سوم محققانند که بدرجات بزرگ علمی رسیده و در بحث و نظر ازمرحله تقلید گذشته‌اند این طایفه از آن جهت درفروع و مسائل، اهل تصرف می‌شوند که سیر ازفروع به اصول می کنند و بادراك وفهم اصول ومبادی نائل می‌شوند و برمبنای اصول مختار ببحث درمسائل می پردازند.

۴ـ جماعت چهارم فلاسفه‌اند که درحیرت و هیبت پرسش وجود برایشان مطرح شده[1] و با ابتدای ازپاسخی که یافته وبکشف دریافته‌اند، طرح نو در می‌اندازند ومعلم قوم می‌شوند. درمیان فلاسفه هم اختلاف ودرجات ومراتب وجود دارد؛ چنانکه بعضی ناسخ اصول فیلسوفان قبل از خود می‌شوند وبعضی دیگر دراصول چون وچرا وتصرف

۱ــ تا دوره جدید، آغاز فلسفه با حیرت وهیبت بوده است اما اززمان دکارت، کوژیتو *Cogito* جای حیرت وهیبت را می گیرد وباین جهت درد ودردمندی که لازمه فلسفه بوده‌است، درفلسفه جدید مقام عمده واساسی ندارد.

می کنند. فلاسفه اسلامی نسخ اصول فلسفه یونانی نکرده اند اما مترجم وشارح آن هم نیستند. در فلسفه اسلامی مسائلی هست که درفلسفه یونانی سابقه نداشته وبنا براصول فلسفه یونانی نمی توانسته است مطرح شود و بعضی ازمسائل که سابقه دارد، بصورت دیگر بامعنای تازه‌ای مطرح شده است؛ چنانکه مسأله اصالت وجود واصالت ماهیت نمی توانست درفلسفه یونانی مطرح شود وطرح آن موقوف به تغییراصول بوده است. اینکه می گویند افلاطون قائل به اصالت ماهیت بوده وارسطو مشرب اصالت وجودی داشته است، غلط نیست، اما یونانیان، موجود ممکن را به تحلیل عقلی مرکب از وجود وماهیت نمی دانستند وازجعل وجود وماهیت بحث نمی کردند که بمعنای متداول در فلسفه اسلامی، اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی باشند. به نکته دیگری هم باید متذکر بود وآن ربط حادث به قدیم ومسأله سنخیّت وعدم سنخیّت میان خالق ومخلوق است. اگر سهروردی ثنویت مزدائی ومانوی را با فلسفه افلاطون تفسیر نمی کرد، جدال و اصالت ماهیت واصالت وجودهم پیش نمی آمد؛ هرچند که زمینه ومقدمات این بحث در آثار فارابی وابن سینا فراهم شده

است. اینکه اصحاب واتباع مذهب اصالت وجود، بعضی ازاقوال‌ابن سینارا مؤید رأی خود دانسته وحوزه مخالف همان اقوال یا اقوال دیگر را چنان تفسیر کرده‌اندکه قول به اصالت ماهیت از آن نتیجه می‌شود، امری است که در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت دارد[1]؛ بدین معنی که مسأله اجمالاً در تفکر فارابی و بوعلی مطرح بوده و بصورت اجمالی‌تر در آثار افلاطون وارسطوهم وجود داشته است؛ اما تا فلسفه اسلامی بمرحله‌ای ازسیرخود نمی‌رسید، این مسأله هم نمی‌توانست، بصورت یکی از مسائل مهم و

۱ـ این قبیل اقوال را می‌توان درآثار فارابی هم پیداکرد چنانکه در دعاوی القلبیه بصراحت گفته است که وجود محمول حقیقی نیست‌وازاین قول‌می‌توان نتیجه گرفت که معلم ثانی به اصالت ماهیت‌قائل بوده است ؛ اما چون آثارابن سینا تفصیل بیشترداشته ومدام مرجع رجوع اهل فلسفه بوده است، به‌آراء ابن سینا استناد می‌کنند چنانکه قائلین به اصالت وجود عنوان نمط چهارم‌اشارات یعنی «الوجود وعلله» را دال‌بر اصالت ومجعولیت وجودمی‌دانند و حال آنکه از فحوای شرح قطب‌الدین رازی قول به اصالت ماهیت مستفاد می‌شود. سبزواری بمتابعت از ملاصدرا از مثال « ماجعل الله المشمش مشمشاًبل اوجده »،مجعولیت‌وجود را نتیجه گرفته است وحال‌آنکه‌مخالفان اصالت وجود می‌گویندبرطبق‌این‌مثال‌ابن‌سینا، ماهیت را مجعول به‌جعل مرکب ندانسته وقائل‌به‌جعل بسیط ماهیت بوده است.

اساسی فلسفه مطرح شود؛ چنانکه در فلسفهٔ یونانی اصلاً طرح آن لزومی نداشته است. مسائل دیگری در فلسفه اسلامی هست که در فلسفه متقدمان سابقه دارد؛ مثل مسأله اتحاد عقل وعاقل ومعقول وحرکت جوهری. کافی نیست که بگوئیم فرفوریوس صوری به اتحاد عاقل ومعقول معتقد بوده و ابن سینا آن را رد کرده وملاصدرا باحیاء مجدد آن پرداخته یا ابوریحان در کتاب ماللهند سابقه قول باتحاد عاقل ومعقول وحرکت جوهری را در تفکر هندیها دیده است. اتحاد عاقل ومعقول بصورتی که ملاصدرا بیان کرد منفك از قول به حرکت جوهری نیست؛ بنحویکه اگر قول به حرکت جوهری را از فلسفه ملاصدرا حذف کنیم، مباحث علم ووجود ذهنی و وحدت وجود و وحدت موجود واصالت وجود، درهم می‌ریزد وحتی تعریف: الفلسفه صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی که ناظر به اصل حرکت جوهری است بی وجه می‌شود. این حرکت جوهری هم نه عین قول هراکلیتس است ونه با قول به تجدد امثال در تصوف نظری باید مشتبه شود. در واقع فلسفه ملاصدرا یك هیئت تألیفی است نه آنکه اجزائی از فلسفه‌ها را بصورت التقاطی جمع

آورده باشد. تمام این مباحث از آن جهت پدید آمده است که تلقی فلاسفه اسلامی نسبت به وجود، با تلقی یونانیان متفاوت است. ممکن است ایراد شود که اگر تمام فلاسفه اسلامی دراین نحوه تلقی شریکند. تنها یك فیلسوف در تاریخ اسلام داریم و اگر این فیلسوف فارابی است، بقیه شارحان او هستند. این قول بیك اعتبار درست است؛ زیرا تاریخ فلسفه، بطور کلی، سیر از اجمال به تفصیل است؛ بشرط آنکه تفصیل را با شرح وتوضیح مسائل اشتباه نکنیم. در این سیر از اجمال بتفصیل آنچه درقوه وامکان فلسفه است، تحقق پیدا می کند؛ چنانکه فلسفه‌ای که فارابی تأسیس کرده بود می‌بایست چنان بسط یابد ودر آن مسائلی مطرح شود که بتواند تمام انحاء تفکر وطرق تحقیق حقیقت اعم از علم کلام وتصوف وحکمت مشاء وحکمت اشراق را در خود منحل سازد. مگوئید که ملاصدرا دربسیاری ازمسائل با مشائیان وبا فارابی اختلاف رأی دارد؛ زیرا نگفتیم که ملاصدرا شارح فارابی است؛ بلکه آنچه بالقوه در فلسفه فارابی بوده در آثار ملاصدرا تحقق وفعلیت پیدا کرده است. بعبارت دیگر، قول به اصالت وجود وثبوت حرکت

جوهری وحدوث جسمانی نفس وبقاء روحانی آن و....
لازم بوده است تا طرح فارابی درمورد جمع تمام طرق وصول به حق در فلسفه، متحقق شود. اگر ملاصدرا بعمق وکنه اصول اساسی فلسفه اسلامی پی‌نبرده بود، هرگز نمی‌توانست هیئت تألیفی بوجود آورد که در آن معقول و منقول و کشف وبرهان جمع شود. پس با اینکه منطق در فلسفه ملاصدرا غلبه‌دارد، اهمیت این‌فیلسوف‌صرفاً دردقت نظر وموشکافی ورد وایراد شبهات‌نیست؛ بلکه از آن جهت شایسته عنوان فیلسوف وخاتم فلاسفه اسلامی است‌که معارف عقلی وذوقی وکشفی اسلامی را صورت‌فلسفی‌داده است‌وطبیعی‌است که‌بعدازاو محققان‌ومشتغلان‌به‌فلسفه، بیشتر اتباع ومفسران فلسفه اوباشند وآثاراورا تدریس کنند. با توجه‌به‌آنچه گفته‌شد، تصور نمی‌کنم مقام‌ملاصدرا درتاریخ فلسفه‌اسلامی کمترازمقام ومرتبه بوعلی سینا باشد وحال آنکه‌شهرت‌بوعلی سینا خیلی بیشتراست‌ودرممالك‌اسلامی غیراز ایران‌ملاصدرارادرست‌نمی‌شناسندویکی‌ازپژوهندگان مصری بنام‌علی سامی النشار کتاب اسفاررا، کتابی‌درتاریخ فلسفه دانسته است (البته از آن جهت که ملاصدرا در اسفار

آراء واقوال فلاسفه را نقل می کند و پس از بحث و رسیدگی وتحقیق، قول خود را اثبات می کند، می توان آن را بمعنای خاصی تاریخ فلسفه دانست اما این کتاب صرفاً تاریخ فلسفه بمعنی متداول نیست و ملاصدرا قصد تاریخ نگاری نداشته است). خلاصه آنکه شهرت ملاصدرا در ایران و ناشناخته ماندن او در سایر ممالك اسلامی، ملاك حکم ما درباره مقام او نمی تواند باشد و اگر این ملاك را در مورد مقام فارابی معتبر بدانیم (که متأسفانه تاریخ فلسفه ها یا غالب کتب تاریخ فلسفه اسلامی با این ملاك تدوین شده است) نه تنها اورا مؤسس نمی توانیم بدانیم؛ بلکه چون از بسیاری محققان هم ناشناخته تر است، در کتب تاریخ فلسفه بیشتر از چند صفحه ای باو اختصاص نمی دهند. اینکه شهرت یك فیلسوف ملاك تعیین مقام او باشد، حاکی از نوعی غفلت نسبت به اصول است. فیلسوف مؤسس کسی است که طرح اصول ومبادی می کند و در فصل چهارم و در قسمت «نتیجه» بیان شده است که اصول فلسفه اسلامی را فارابی یافته و وضع کرده است.

در نظر داشتم که بعضی نکات موجز ومبهم ذی المقدمه را در اینجا توضیح بدهم؛ اینك می بینیم که در مقدمه مسائلی

آمده است که برای روشن شدن آن مسائل کتاب یا کتابها بایدنوشت، امیدوارم که اگرطرح تمام این مسائل یا بعضی از آنها بنظر اساتیدفلسفه اسلامی درست می‌آید، هرچه لازم می‌دانند درباره آن بنویسند. قبلاگفته‌ام که تعلیم وتدریس فلسفه اسلامی امرمهمی است اما دروضع کنونی ما بتاریخ فلسفه وتذکرتاریخی نسبت به گذشته تفکروتفکرگذشته هم نیازداریم. مقصود از تاریخ فلسفه این نیست که مختصری ازآراء واقوال فلاسفه را بترتیب تقدم وتأخرزمانی در کتابی گرد آورند.این سعی در حد خود مشکوراست؛اما درتاریخ فلسفه‌ای که موردنظراست،باید ذات وماهیت فلسفه اسلامی ونحوه ظهور وپیدایش وکیفیت بسط وتفصیل این فلسفه،مورد پرسش جدی وبحث وتحقیق قرارگیرد؛ آنچه از اقوال مشهور درمورد فلاسفه وفلسفه گفتیم، نادرست نیست؛ بلکه باید اصل ومبنای آن را دانست. و این مراد حاصل نمی‌شود مگرآنکه سیرفکرما درفهم فلسفه منحصربه سیر ازمبادی به مطلوب نباشد ؛زیرا این سیر فرع برسیرمعکوس آن، یعنی سیرازمطلوب به مبادی‌است. بدون این سیر همدمی وهمزبانی با فلاسفه ممکن نیست و

حتی می‌توان گفت که سیر از مسائل و فروع به اصول و مبادی یك فلسفه، شرط لازم همزبانی با فیلسوف صاحب آن فلسفه است.

من در آنچه باجمال از فلسفه فارابی نوشته‌ام، ارتباط مقاصد اورا با اصول درمد نظر داشته‌ام ودر اقوال او هیچ قولی ندیده‌ام که مناسبت با مبادی و اصول نداشته باشد مگر آنکه در بعضی مسائل، مثل مسأله علم وخلود نفس و اتحاد عاقل ومعقول آراء او کمی مضطرب است وشاید جهت این اضطراب، نقل اقوال مراجع فلسفه یونانی باشد، ومی‌بینیم که درسیر فلسفه‌اسلامی این اضطراب آراء در آثار ابن سینا وسهروردی ونصیرالدین طوسی وصدرالدین شیرازی و دیگر فلاسفه ومحققان بتدریج کمتر می‌شود و فلسفه‌اسلامی بصورت خاص آن فعلیت‌پیدا می کند. فصول دوم وسوم این رساله راجع به فلسفه مدنی فارابی است در این دوفصل وجوه امتیاز فلسفه مدنی فارابی با آراء سیاسی افلاطون وارسطو واختلاف ماهوی مدینه فاضله معلم ثانی با مدن فاضله دیگرو با اوتوپی‌های دوره جدید فلسفه غربی بیان شده است. اختصاص دو فصل از چهار فصل به فلسفه‌مدنی هم ازجهت تبعیت ازروش فیلسوف بوده که اعتناء وتوجه

خاص به‌این قسمت ازفلسفه‌داشته وهم از آن نظر که مقاصد او رادر فلسفه‌مدنی بهتر و آسانترمی‌توان درك كرد بخصوص که در این قسمت ارتبـاط مقاصـد را با اصـول و کیفیت مؤسس بودن فلسفه عملی را برحکمت نظری بوضـوح و صراحت ذکر کرده است. ممکن است گفته شود که مدینه فاضله فارابی که براساس فلسفه نظری ومتناسب با نظام عالم، طراحی‌شده‌است،مدینه و تمدنی‌صرفاً انتزاعی است‌وبحث فارابی‌ازتناسب‌نظام‌مدنی‌بانظام‌عالم،اثبات تناسب حقیقی و واقعی نمی‌کند ومستندشان این‌باشد که هیچ مدینه فاضله‌ای متحقق نشده‌است. مدینه فاضله‌از آن حیث که درهردوره‌ای ممثل مرتبـه‌ای ازمراتب ذات انسان و مقـام اودرعـالم و مناسبات ومعاملات وتکالیف اوست، بنحو تام و تمام قابل تحقق نیست وهیچیك‌ازطراحان‌مدینه‌فاضله یااوتوپی مدعی نبوده‌اند که مدینه آنان، عیناً درخارج مصداق داشته باشد؛ بلکه تمـدن در هردوره‌ای ازادوار تاریخ فلسفـه به مدینـه فاضله‌یااوتوپیئی که‌درصدر آن دوره‌طراحی‌شده‌است‌نزدیك می‌شود وموقـع ومقام بشرونحوه تفکر اوهم درآن تمدن، کم وبیش‌نظیرموقع ومقام ونحوه تفکری‌است که درمدینه

فاضله واوتوپی‌دارد وچنانکه درفصل سوم اشاره‌شده‌است، بشرغربی بصورتی که دراوتوپی‌های‌غربی ودرفاوست گوته (که البته فاوست اوتوپی نیست) تصویرشده است، بسیار نزدیك است. فهم این معنی، ممکن است، ما را متذکر به این پرسش کند که‌دروضع‌فعلی چه‌نسبتی میان تفکر متداول وتمدن ما وجود دارد؛ ولی‌طرح این‌قبیل‌پرسشها که‌درحکم تمهید مقدمه‌ای برای تجدید تفکر است ، نمی‌تواند مسبوق به آشنائی وانس با متفکران گذشته نباشد. فصـول اول و دوم وسوم این‌رساله‌درعین اینکه هریك مقاله مستقلی‌است، با توجه باین غرض نوشته شده است که مقـدمـه‌ای برای تعیین مقام فارابی درتاریخ فلسفه اسلامی باشد واین غرض درفصل چهارم ودرنتیجه رساله تا انـدازه‌ای روشن شـده است. پیداست که این‌نوشته نقص‌وعیب‌بسیاردارد. بعضی‌از این نقائص جزئی است واگرطبع‌رسالـه بتأخیر می‌افتـاد وفرصت تجدید نظردر یادداشت‌ها پیش می‌آمد، رفـع آن ممکن بود؛ اما نقائص وعیوب کلی را راقم ایـن سطـور بدون استمـداد از ارباب نظرنمی‌تواند رفع کنـد. درست است که مدعای عنوان شده، درظاهربدیع نیست وتازگـی

ندارد؛ امامعنائی که از آن‌مرادشده وهمچنین‌نحوه رسیدگی بآن بکلی بی‌سابقه است. نویسنده دربیان وتقریر این معنی مأخذی که اختصاصاً به بحث دراین مدعا پرداخته باشد، نداشته وندیده و قدمی درراه ناپیموده برداشته و ای‌بسا که مصون ازهفوت ولغزش نبوده است. امیدوارم خوانندگان صاحب نظراین لغزش‌ها را تذکردهند. من چون فلسفه را دوست میدارم‌وباآن زندگی می‌کنم،هرچه بنویسم باترس ولرز می‌نویسم؛ امااین‌ترس، ترس از لغزش نیست واز راهنمائی وتذکرخواننده ممنون‌می‌شوم.این مقدمه‌طولانی شد واگرعنان‌قلم را رها می‌کردم، ازذی‌المقدمه هم بیشتر می‌شد؛ بایدبس‌کنم. ازاستاد عزیز آقای دکتر سید حسین نصرکه همواره به بنده ونوشته‌های ناچیزاو عنایت ولطف داشته ومشوق وبانی‌طبع این‌مسودات شده‌اندسپاسگزارم. همچنین‌ازدوست وهمکارگرامی آقای دکتر هادی شریفی که‌رساله‌تحت‌نظرایشان‌چاپ‌شده‌است،ازجهت‌مساعدتهائی که فرموده‌اند، تشکر می‌کنم. و از آقای رجبعلی عبدلیان ممنونم که نمونه‌های مطبعه را احیاناً با مراجعه به خط پریشان بنده بدقت تصحیح کرده‌اند.

فصل اول

زندگی و آراء فارابی

اطلاع ما از زندگی فارابی زیاد نیست. ظاهراً مردی منزوی بوده و زندگی فیلسوفانه داشته، و عمر خود را وقف علم وتعلم وتعلیم کرده است. گفته‌اند که درآخرعمر بزّی متصوّفه درآمده است و این خبر، هرچند که ممکن است درست باشد، نباید موجب این تصور شود که فارابی اهل تصوف بوده است؛ زیرا زندگی در تنهائی وگریز از غوغا و پناه بردن بخلوت تفکر، اختصاص به فارابی ندارد. ما هیچ متفکری را نمی‌شناسیم که اهل آداب و مرد معاشرت باشد و بمیل خود زینت مجالس بزم بشود؛ منتهی بعضی از آنها، آن اندازه خلوت گزین

نیستند که بکلی از معاشرت و امور عمومی روزمّره گـریزان باشند. شاید در تمام تاریخ فلسفه بتوان لایب نیتس را مستثنی کرد کـه سودای شهرت و تقرب به‌ارباب قـدرت داشته و او هم در تنهائی مرده و در تشییع جنازه‌اش تنها منشی او حاضر بوده است. البته نباید تصور شود که فلاسفه یـا بطور کلی متفکران، بـزنـدگی و معیشت و نحوه تفکر عادی توجهی ندارند وگریز ایشان از غوغا وجماعت را نباید حمل بر بی‌اعتنائی یا دشمنی نسبت بمردم کرد. بلکه آنان ازآن جهت که تعلق خاطر به‌تفکر دارند و در تفکر پـروای حق مـی کنند، مجال و فرصت آمیزش و معاشرت ندارند و با آداب رسمی خو نمی‌گیرند و از عهدۀ مراعات آن برنمی‌آیند؛ اما با تفکرخود که درتنهائی صورت میگیرد، به‌زندگی مردمان نور می‌افشانند؛ آنها کمتر از زندگی عـادی و امور روزمـرّه سخن می گویند؛ اما اگرتفکرنبود، زندگی روزمـرّه وارزش‌های متداول هم بی‌معنی میشد.

فارابی مانند غالب فلاسفه ، عمر خود را بـه‌تحصیل و تعلیم و تصنیف کتب گذرانده است. گفته‌اند که او در وسیج از قراء شهرفاراب بدنیا آمده و با پدر خود که در زمرۀ لشگریان بوده به‌بغداد رفته و در آنجا در محضر استادان بزرگ زمان، علوم ادبی و منطق و ریاضیات و فلسفه آموخته است. اما فارابی نتوانسته یا نخواسته است که در بغداد بماند؛ شاید جهت این امر آن باشد که در بغداد از زمان خلیفه متوکل، دیگر نسبت بفلسفه نوعی بدبینی و حتی دشمنی وجود داشت و فارابی چون معتقد بوده است که فیلسوف اگر در مـدینه فاضله نباشد ، باید از آنجا هجرت کند، از بغداد مهاجرت کرده و مدتی از عمر خود را در

سفر گذرانده و بالاخره بدربار سیف‌الدوله امیرشیعی مذهب حمدانی رفته و درآنجا مورد اعزاز و اکرام‌قرار گرفته است[1].

بعضی از مورخان با توجه باین امر و با استناد ببعضی از نکاتی که در باب امام و امامت نوشته او را شیعی مذهب دانسته‌اند. ما نمیدانیم آیا فارابی در زمرهٔ شیعیان بوده است یا نه و شاید حتی طرح این مسأله درست نباشد؛ آنقدر میدانیم که فلسفه با تسنن هیچ موافقت و مناسبتی نداشته است. حتی معتزله را هم که رسماً شیعی مذهب نبوده‌اند، نمیتوان اهل سنت و جماعت دانست. زیرا از زمان اشعری به‌بعد، اهل سنت و جماعت در اصول، اتباع اشعری بوده‌اند و در فروع از ائمه چهارگانه تبعیت کرده‌اند. فارابی مانند دیگر فلاسفه، اهل سنت و جماعت نبوده است. البته درجائی از کتاب فصوص الحکم[2] که میخواهد تقدم بشرف را با مثالی روشن سازد می گوید مثال‌این‌تقدم، تقدم‌ابوبکر برعمر است. البته ذکر این مثال را (مخصوصاً با توجه‌باینکه خود اودر کتاب «جمع‌بین آراءدوحکیم»مثال

۱ــ اخیراً صلاح الدین‌منجد، نسخه‌ای از شرح حال فارابی‌یافته است که برطبق آن فارابی بعلت شیوع وبا در بغداد، از آن شهرگریخته است؛ اما هرگز بدربار سیف‌الدوله در حلب نرفته و ملاقات آنها در دمشق اتفاق افتاده است. المنجد با تکیه بشواهد تاریخی قول کسانی راکه می‌گویند سیف‌الدوله برجنازه‌فارابی نمازکرده استدرست نمی‌دانلومی‌گوید این‌امیر درسال۳۳۹در بیزانس‌بوده‌است. باین ترتیب بایداطلاعات‌محدودی‌را هم که اززندگی فارابی داریم بیشتر مورد تردید قرار دهیم.

۲ــ در حواشی ترجمه مقاله والتزر رای خود را دربــاره انتساب کتاب فصوص الحکم به‌فارابی اظهار کرده‌ام.

راقابل استناد نمیداند) نمیتوان دال بر تعلّق او به یکی از مذاهب تسنن دانست. اما هیچ شیعی مذهب اسمعیلی و اثناعشری هم چنین مثالی نمی آورد.[۱] در هرحال تمایل فلاسفه به تشیع و اینکه از زمان نصیرالدین طوسی، همه یا غالب فلاسفه، اهل تشیع بوده‌اند، بی وجه نیست. زیرا اگر اهل تسنن مخالف با فلسفه بوده‌اند، شیعه کمتر با فلسفه مخالفت کرده و اهل شریعت شیعی مذهب هم، گرچه به فلسفه علاقه‌ای نداشته‌اند، کم و بیش آن را تحمل کرده‌انـد؛ بایـن جهت، ایـران یعنی کشور تشیع محل تعلیم و ترویج وبسط فلسفه شده است. البته اهل تسنن هم بـکلی از فلسفه دور نمانده‌اند؛ بلکه بتدریج فلسفه در علم کلام سنی هم اثر کرده است؛ تا آنجا که متکلمان متأخر، علم کلام را جداً با فلسفه درآمیخته‌اند. نظر اجمالی به شرح مواقف، این نکته را روشن میسازد. بهرحال درقرن چهارم هجری، فارابی نمیتوانست در بغداد بماند. پس از آنجا هجرت کرد و بمصر و جاهای دیگر رفت وبالاخره بدمشق سفر کرد و درسال ۳۳۹ هجری مطابق با ۹۵۰ میلادی در سن هشتاد سالگی در این شهر از دنیا رفت.

با اینکه نمیدانیم آیا فارابی مجالس مرتب درس داشته است یا نه و از شاگردان او جز ابوزکریا یحیی‌بن عدی را نمی‌شناسیم که او هم از طریق فارابی دور شده و بمذهب رازی تمایل پیدا کرده است، به‌او عنوان معلم ثانی داده‌اند و ایـن عنوان از آن جهت مهم و با معنی است که معلم اول ارسطوست. گویـا مسلمین از آن جهت بـه ارسطو لقب معلم اول داده‌اند که مباحث منطق و مسائل آن راکه پراکنده بوده است جمع و مهذب کرده و بنیاد آن را استوارساخته و آن را مدخل

۱ ــ مگر آنکه اورا زیدی یا کیسانی بدانیم که اینهم مسلّم نیست.

علم قرار داده است. در مورد لقب معلم ثانی هم توجیهاتی از این قبیل شده است و میتوان همه آن اقوال را باین نحو خلاصه کرد که فارابی بفن منطق و بخصوص بهبرهان و علم برهانی اهمیت بسیار میداده و آثار منطقی و بطور کلی آراء فلسفی و مخصوصاً آثار ارسطو را که ترجمهشده بود، جمع و تألیف و تهذیب کرده و بطریقهٔ خود آنها را تفسیر کرده است. در اینجا مورد و مناسبت ندارد که بهتتبع بپردازیم وجهاتی راکه در مورد اعطاء این لقب بهفارابی ذکر کردهاند بیاوریم: این جهات هرچه باشد، تردید نیست که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است نه آنکه در حد یك شارح فلسفه یونانی باقی مانده باشد. فارابی بعد از آنکه فلسفه یونانی و علوم اسلامی زمان خود را فراگرفت، در صدد برآمد که بهتحکیم موقع فلسفه بپردازد و ثابت کند که صرفاً از طریق فلسفه و علم برهانی میتوان بحقایق رسید و اگر فلاسفه در مسائلی با هم اختلاف داشتهاند این اختلاف در ظاهر اقوال آنانست و همه غرض واحد داشتهاند.

کمتر پرسیدهاند که چرا فارابی سعی در جمع آراء فلسفی کرده و بیشتر بمآخذ و مراجع کتاب او توجه کردهاند؛ گوئی، صرف وجود مراجع و مآخذ، میتواند موجب تألیف یا تصنیف کتب تازه گردد و تازه آنچه دربارهٔ مآخذ و مراجع همگفتهاند، تمام نیست. وجود **آثارمنحولی** مثل اثولوجیا و امثال آن فقط در دو مورد از موارد ومسائل سیزدهگانه کتاب الجمع، مستند فارابی بوده است و این طبیعی است که وقتی فارابی سعی خود را در جمع آراءآغاز می کند، در یکی دو مورد بهاثولوجیا هم مراجعه کند. کتاب الجمع فارابی یك

تتبع فلسفی نیست که غرض آن شناساندن تفکر استادان یونانی باشد بلکه آغاز تأسیس فلسفه اسلامی است، اگر باین معنی توجه نکنیم و این کتاب را مظهر مرحله ومرتبه‌ای از تفکر فارابی ندانیم و آن را بعنوان کتابی در میان آثار فلسفی در نظر آوریم، ای بسا که دچار اشتباهات بسیار میشویم و در توجیه جهات تألیف آن، بظواهر واحیاناً باقوال متداول، متوسل میشویم و کار فارابی‌را قیاس از خود می‌گیریم و حال آنکه فارابی خود سبب تألیف را ذکر کرده وحاجت به‌پژوهش در این مورد نیست. اومی گوید که دیدم مردمان می‌پندارند که‌فیلسوفان در باب مبدأ عالم و پیدایش و حدوث و قدم آن اختلاف دارند و خواستم این شبهه را رفع کنم و نشان دهم که استادان بزرگ فلسفه در این مسائل متفق‌القولند و اگر اختلافی وجود دارد، در ظاهر اقوال آنها است و تفاسیر نادرست موجب این سوء تفاهم شده است. پس باید بدانیم که منظور فارابی از تفسیر درست این آراء چیست. فارابی درکتاب الجمع به‌سیزده مورد اشاره می کند که درآن موارد، آراء افلاطون و ارسطو را مختلف دانسته‌اند و این معانی را بنابرآراء خود تفسیر کرده است. یکی از مورخان فلسفه عرب گفته است که فارابی چون باصول و کلیات‌پرداخته، توانسته است اختلافات رامهمل بگذارد وبمشابهات توجه کرده است. این قول ازآن جهت درست است که همهٔ فلاسفه بیك پرسش پاسخ داده‌اند و البته فلاسفه‌ای که در یك دوره تاریخ، مثلادر دورهٔ هلنیك (یونانی) بوده‌اند، جوابهایشان بهم نزدیك است ومفسران، میتوانند آنها را تأویل کنند. اما کافی نیست که‌بگوئیم فارابی‌چون به کلیات نظر داشته است، در جمع آراء موفق شده است.

زیرا گاهی اختلافات جزئی در مباحث منطق را نیز مطرح کرده است. بنظر میرسد که فارابی، در جمع آراء افلاطون و ارسطو تمهید مقدمه کرده است، برای اینکه آراء خود را بعنوان مطلق فلسفه که دین و کلام و فقه و همه علوم و معارف دیگر باید تابع آن باشد، بیان کند. چنانکه فلسفه افلاطون و ارسطو را هم باین قصد می‌نویسد که موجّه مضامین تحصیل السعاده باشد که در آن ، اثبات وحدت فلسفه کرده وسعی نموده است که نحوهٔ ارتباط علم عملی را با علم نظری نشان دهد و روشن سازد که علم عملی باید مبتنی بر علم نظری باشد و واضع النوامیس که مدبرمدینه و امت است، ناگزیر مدد از علم نظری وفلسفه می‌گیرد.

فارابی هم‌مانند افلاطون و ارسطو، فلسفه را علم بموجود، از آن‌حیث که موجود است‌میداند و در فلسفه خود، ببیان صورت خاصی از نظام عقلی عالم و کائنات می‌پردازد؛ بنحویکه هیچ چیز خارج از این صورت عقلی نمیماند. این معنی را فارابی در هیچیك ازآثار خود مورد غفلت قرار نداده است؛ چنانکه در کتب منطقی هم اکتفاء به تحلیل صورت تفکر بحثی و عقلی نمی‌کند و علاوه برطرح مباحث مربوط به‌بحث المعرفه، متعرّض علم نحو میشود وآن را از توابع منطق می‌شمارد و می‌گوید فرق منطق و علم نحو در اینست‌که نحو اختصاص به‌زبان یك قوم دارد و حال آنکه منطق قانون تعبیر و بیان امور و اشیاء بزبان عقل در جمیع‌امم و اقوام است و از نظر در لفظ وکلمه‌که بسیط‌ترین اجزاء زبان‌عقلی است، شروع می‌شود وبه‌قضیه میرسد و پس از طرح و بیان اقسام قضایا بقیاس و برهان ختم می‌شود.

بحث در معانی کلی مخصوصاً از جملهٔ مسائل منطقی است که ارتباط نزدیك با مباحث مابعدالطبیعه دارد و بسته باینکه فیلسوف معنی کلی را به‌چه نحو تلقی کند، صورت فلسفه او معین و مشخص می‌شود.

میدانیم که در قرون وسطای مسیحی در اطراف کلیات جدال‌ها و نزاع‌های بسیار صورت گرفته است. چنانکه گروهی قائل شدند که کلی چیزی جز اسم و لفظ نیست و بعضی دیگر قائل بوجود کلی در خارج شدند و جماعتی کلی را موجود در ذهن دانستند. بنظر فارابی عقل آدمی کلی را از جزئی انتزاع میکند. اما این قول بدان معنی نیست که کلی مقدم‌برجزئیات نباشد. در واقع رأی‌فارابی متضمن‌هرسه مذهب ازمذاهب سه‌گانه قرون وسطی درباب وجود کلیات‌است؛ یعنی قائل به‌کلی قبل الکثره و کلی فی‌الکثره ومع‌الکثره است. اما درمورد وجود،می‌گوید که مقوله‌ای ازمقولات نیست که برموجود بالفعل صادق باشد و در مورد اینکه آیا وجود محمول حقیقی است یا نه، جواب می‌دهد که وجود محمول حقیقی نیست، بلکه رابط موضوع و محمول است ونمی‌توان‌آن را برشیئی حمل کرد؛ زیرا وجود، درشیئی متحدبا ماهیت است (فارابی در تاریخ فلسفه اولین فیلسوفی است که موجود ممکن را مرکب از وجود وماهیت دانسته است) و بصرف تعمّل عقلی میتوان وجود را از ماهیت تفکیك کرد. اما ازاینکه فارابی میگوید وجود جزء ماهیت و بعد از ماهیت نیست، نباید استنباط شود که وجود عین‌ماهیت یاازعوارض‌ذاتی‌ماهیت‌است؛ بلکه‌وجودعارض‌وزائدبرماهیت میباشد. زیرا اولارفع وجود از ماهیت ممکن است. ثانیاً تصورماهیت چیزی مثل انسان،مستلزم وجودانسان نیست. این معانی‌مربوط به‌ممکنات

است. فارابی موجود راتقسیم به‌واجب‌الوجودوممکن‌الوجود می کند. واجب‌الوجودموجودیست که وجودش عین ماهیت وذات‌اوست‌وعلت ندارد؛ بلکه اوعلت‌جمیع ممکنات است؛ اما موجود ممکن محتاج و مسبوق به‌علت است و چون بحکم بطلان تسلسل،سلسله علت و معلول نمی‌تواند نامتناهی باشد، سلسله علل باید به‌علت‌العلل وبواجب‌الوجود برسدکه ازلی است و حقیقت تام است و حدوث و تغیّر درآن‌راه ندارد و عقل محض و عاقل و معقول و خیر محض است و اوست که برهان برجمیع اشیاء و علت اولی موجودات است. واجب الوجود، واحداست‌وشریك‌ندارد.زیرا اگردو واجب‌الوجود باشد، لازم‌است که میان آندو،جهات‌اتفاق‌وتباین،هردو باشد ؛چه‌اگر ازهمهٔ‌جهات متفق‌باشند دوئی و دوگانگی معنی ندارد و اگر از هرجهت مباین‌باشند،هردو واجب‌الوجود نیستند، اما با فرض‌مابه‌الاتفاق ومابه‌التباین می‌گوئیم که چون مابه‌التباین غیر از مابه‌الاتفاق است هیچکدام نمیتوانند واحد بالذات باشند؛ زیرا قبول وجودمابه‌الاتفاق و مابه‌التباین، بمعنی قبول کثرت‌است؛ پس دو واجب‌الوجود نمیتواندباشد؛بلکه واجب‌الوجود، واحد است. دلائلی که فارابی در اثبات وجود علت اولی و خداوند اقامه‌میکند، بعضی‌برهان اِنّی وبعضی‌دیگر برهان لمّی‌است. اوبرهان لمّی‌را اشرف ازبرهان اِنّی میداندچه‌برهان لمّی سیر از علت‌بمعلول است وبرهان اِنّی رفتن ازمعلول به‌علت واگر از بیان‌برهان اِنّی‌آغاز می کند ازآن جهت است که عقول محدود ما آن را آسان‌تر ادراك می کند. برهان لمّی این مزیت را هم داردکه چون در ترتیب نزولی موجودات سیر می کنیم متوجه می‌شویم که هرچه هست از او و قائم

باوست. فارابی به‌این اصل قائل است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود پس صادر اول از او نیز واحد است که عقل اول نام دارد و جهت صدورآن اینست که موجود اول و واجب‌الوجود ذات‌خود را تعقل می‌کند و چون عقل اول موجودشد، اینهم بنوبه خود، ذات الهی و ذات خود را تعقل می‌کند و از این تعقل، عقل دوم‌و نفس کلی وفلك اول‌بوجود می‌آید و این ترتیب‌ادامه می‌یابد تا میرسد بعقل دهم و فلك قمر. این سلسله عقول نه‌گانه (سوای عقل فعال) درمرتبه دوم از مراتب وجود قرار دارند و فارابی به‌آنها اطلاق‌موجودات ثوانی می‌کند. در مرتبه سوم عقل فعال یعنی عقل دهم قرار داردکه مدبر عالم تحت قمر و حلقهٔ اتصال بین عالم علوی و عالم سفلی است و نفس در مرتبه چهارم موجودات است که میتواند به تعداد افراد آدمی تکثّر یابد. اما فارابی با افلاطون‌که نفس را قدیم می‌دانست موافق‌نیست؛ بلکه نظر اونفوس فردی، با حدوث ابدان حادث میشود (این معنی را با نظر صدرالدین شیرازی در مورد جسمانیة‌ـ الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نباید اشتباه‌کرد زیرا فارابی‌نفس را جسمانیة الحدوث نمیداند وانگهی رأی ملاصدرا مبتنی بر قول به حرکت جوهری است) یعنی در این مورد رأی ارسطو را قبول‌می‌کند و مانند استاد یونانی‌خود، نفس را صورت تن میداند. اما قول ارسطو در فناء نفس بعد از فناء تن را بصورت‌مطلق نمی‌پذیرد. در اینجا مجال ورود در بحث تفصیلی از این‌معانی نیست. همینقدرمی گوئیم که‌مبحث نفس و آراء فارابی درباره حدوث و فناء و بقاء نفس، ازمعضلات فلسفه اوست.

بعد از نفس، صورت درمرتبهٔ پنجم از مراتب موجودات وماده در مرتبه ششم قرار دارد و از ترکیب ماده و صورت عالم کون وفساد متکون می‌شود. چون در این مراتب موجودات نظر کنیم مـی‌بینیم سه مرتبه اول مجرد از جسم و جسمانی است و در جسم حلول نمی‌کند و حال‌آنکه، سه مرتبه اخیر یا جزء جسمند و یا حال در جسم و ملامس‌با آن. اجسام هم بنوبه خود منقسم به‌شش جنس‌می‌شوند: اجسام‌سماوی، حیوان ناطق، حیوان غیرناطق، نباتات، معادن وعناصر اربعه. درحقیقت این سیر مراتب موجـودات سیر ازکمال بـه‌نقص و از اعلی مرتبه بـه ادنی مراتب است.

در مبحث علم ، فـارابـی علم را تقسیم بـه‌علم تصوری و علم تصدیقی مـی‌کند . تصورات هم بـر دو قسم است. قسم اول تصوری است که بمدد تصورات دیگر صورت می گیرد. مانندآنکه تصور جسم مستلزم تصور طول و عرض و عمق است. امـا هـرتصوری نمیتوانـد مستلزم تصورات دیگر باشد، بلکه در این سیر بایـد به‌تصوراتی رسید که موقوف بهیچ تصور قبلی نیست، مانند تصور وجـوب و وجود و امکان و... این تصورات، تصورات اولیه عقل ماست که مراد فارابـی از قسم دوم تصورات ، همین تـصورات است . ایـن معنی در مـورد تصدیقات هم صادق است زیرا تصدیقاتـی وجـود دارد کـه موکول و موقوف بـه‌تصدیقات قبلی است؛ چنانکه وقتی‌حکم می‌کنیم کـه عالم حادث است، محتاج به‌حکم دیگری هستیم وآن حکم اینست که عالم مرکب است.اما احکام و تصدیقاتی هست که بـدیهی و اولی هستند و تصدیقات دیگر، مبتنی برآنهاست. این تصدیقات، اصول و مبادی‌تفکر

منطقی است مانند اصل علّیت و این اصل که کُل بزرگتر از جزء است. اگر تصوّرات و تصدیقات اولی نبود، علم هم وجود نداشت؛ اما شناسائی ما نسبت به‌موجودات باین نحو حاصل می‌شود که عقل صورت اشیاء مادی را درك می کند؛ یعنی موجودات در عقل وجودی پیدا می کند که غیر از وجود مادی آنست. عقل در انسان بالقوه است و چون صور اجسام خارجی، بحواس درك شود، عقل از حالت بالقوه بحالت بالفعل در می آید. معنی این قول آنست که حصول معرفت حسی، انتقال عقل از قوه به فعل است. البته این انتقال تنها به فعل انسان تمام نمی‌شود، بلکه مرهون تأثیر وفعل عقل فعال است. پس علم صرفاً بجهد انسان حاصل نمی‌شود؛ بلکه معرفت، بخشش و افاضهٔ عالم اعلی است؛ یعنی انسان از طریق اتصال با عقل فعال که مفارق از عالم ماده و تحت قمر است، معانی کلی را در اشیاء درك می کند وادراك حسی به ادراك عقلی تبدیل می‌شود.

مورد ندارد که بپرسیم این معانی کلی چرا در عقل فعال، تقرر دارد؛ زیرا میدانیم که مطابق رأی فارابی همهٔ اشیاء بصورت علمی در عقل اول که عبارت از قضاء الهی است وجود دارد وچون عقول بترتیب صدور یابند، صور عقلی درتمام آنها موجود است. بعضی از مورخان گفته‌اند علم از عقول بالا به‌عقول پایین مدام افاضه می‌شود؛ بنحوی که هرعقلی نسبت بمادون خود، فعال است ونسبت به‌مافوق، منفعل و عقلی که دائماً فعال است و ابداً منفعل نیست ، خداست و حال آنکه انفعال در عالم عقول مورد ندارد وخاص موجودات مادی وعقول بشری است وفیض و صدور و نقص را بانفعال تعبیر نمیتوان کرد.

اما عقل در انسان سه وجه دارد اول عقل بالقوه که مرتبه استعداد برای تحصیل علم قبل از حصول آنست دوم عقل بالفعل که مراد از آن مرتبه عقل درحین ادراك شیئی مادی بوسیله حواس است که براثر فیض عقل فعال فعلیت یافته است . این دو مرتبه عقل را فارابی عقل هیولائی و عقل بالملکه نیز نامیده است. اما مرتبه سوم عقل مستفاد است . در این مرتبه عقل بشری قادر است که صور مجرد را ادراك کند. پس اختلاف عقل بالملکه یا عقل بالفعل با عقل مستفاد در اینست که عقل بالفعل، معقولات‌را در مواد ادراك می کند و حال آنکه عقل مستفاد صور مجرد غیر مخالط با ماده یعنی عقول سماوی ومفارق را ادراك می کند. مرتبه عقل مستفاد اعلی مرتبه ادراك بشری است که همه کس به‌آن مقام و مرتبه نمی‌رسد و شرط نیل بآن اینست که انسان از مرتبه عقل منفعل بگذرد و بکلی از امور مادی مجرد شود و بنحوی متصل با عقل فعال گردد که بین او و عقل فعال هیچ حائل و واسطه‌ای نباشد و در اینصورت است که انسان عالم بغیب وخفیّات می‌شود. بنظر فارابی نفوسی که‌باین مرحله و مرتبه می‌رسند، مخلد و باقی هستند و فنا و زوال درآنها راه ندارد و این نفوس را فارابی نفوس الهی می‌خواند. اما نفس انسانی، چنانکه گفتیم باین مرتبه نمی‌رسد مگر آنکه عقل فعال که مفارق وواسط میان عالم مجردات و عالم مادی است بآن‌فیض ومددبرساند. این معنی‌رافارابی باتمثیلی‌روشن‌می کند و می‌گوید نسبت‌عقل فعال‌به‌عقل بالقوه‌نسبت‌خورشید به‌چشم‌است وچنانکه چشم درظلمت بینائی‌نداردوبایدنور، اشیاء را روشن سازد تامرئی‌شوند وصورت اشیاء مرئی دربصر حاصل شود و بینائی بالفعل گردد ، عقل

فعال هم باید بعقول بشری نور علم بتاباند، تا علم به‌حقایق و صور حاصل شود. اینهمه که گفتیم مربوط به‌عقل نظری بود. فارابی به‌عقل عملی هم قائل است اما عقل عملی مستقل از عقل نظری نیست و در کتاب تحصیل السعاده که اجناس فضایل را بیان می‌کند فضایل را به‌فضایل نظری، فضایل فکری و فضایل اخلاقی و فضایل عملی تقسیم می‌کند و دو قسم اخیر را تابع فضایل نظری و فضایل فکری می‌داند بنظر او تشخیص خیر از شرّ، بدون علم نظری و فضایل نظری و فکری ممکن نیست. فارابی درجائی تصریح می‌کند که اگر کسی عالم به‌علم صحیح باشد و بمقتضای علم، عمل نکند، بر کسی که عمل صواب می‌کند و برمبادی نظری این عمل وقوف ندارد، افضل است بنظر فارابی علم، اصل وجود موجودات و حافظ نظام عالم و کائنات و اساس نظام امت و مدینه فاضله است، فیلسوف هم کسی است که از حیث علم و در اداره و تدبیر امور مدینه تأسی بخداوند می‌کند و با علم و فلسفه بتأسیس مدینه می‌پردازد. پس تدبیر مدینهٔ فاضله نسبتی با تدبیر و سیاست بمعنی امروزی لفظ ندارد. مدّبر ورئیس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی نه تابع مقتضیات اجتماعی و نفسانی اهل مدینه است و نه باهواء آنها نظر دارد؛ بلکه او مربی و معلم اهل مدینه است و آنچه را که برای سعادت قوم لازم بداند بوجود می‌آورد. بعبارت دیگر قوام مدینه برتدبیر و ریاست اوست و این ریاست در تشبّه بخدا تحقق پیدا میکند. آیا رئیس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی همان رئیس منظور نظر افلاطون است؟ در فصل آینده به‌این پرسش جواب داده میشود. فعلا همین قدر میگوئیم که فارابی در عین اینکه اقرار بشاگردی افلاطون و ارسطو دارد، مقلد نیست بلکه مجتهد و مؤسس است.

فصل دوم

اساس تازه در سیاست و مدینهٔ فاضله

وقتی از فلسفه مدنی و آراء فارابی در مورد سیاست سخن می‌گوئیم، اگر آن را بقیاس با مفهومی که امروز از سیاست در دست داریم، در نظر آوریم، بعمق تفکر او راه نمی‌بریم. همچنین اگر تصور کنیم که مدینهٔ فاضله فارابی، مدینهٔ آخرالزمان است یا تحقق آن در عوالم معقولات و مجردات، معنی پیدا می کند، بهمان اندازه از مقصود او و از معانی فلسفه او دور می‌مانیم[1]. آنچه فارابی در علم مدنی راجع به

۱ــ راقم این سطور قول آقایان هانری کربن و دکتر نصر و عثمان یحیی را تصدیق می کند که طرح مدینهٔ فاضله فارابی مطابق با نظام عالم مجرد است و ربطی باوضاع و احوال اجتماعی زمان فیلسوف ندارد.

سیاست فاضله می گوید نه ربطی به‌سیاستهای‌امروزی‌دارد و نه متعلق به مدینهٔ آخرالزمان است؛ زیرا درآخرالزمان نـه مدینه‌ای وجود دارد و نه سیاستی . مدینه اعم از اینکه فاضله باشد یا جاهله یا فاسقه یا ضالـّه، دراین عالم متحقق می‌شودیا مورد پیدا می کند. البته طرح مدینهٔ فاضلهٔ فارابی،به قدری کلی است که از مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون،خیلی انتزاعی‌تر بنظر می آید؛ اما بهرحال صورت عالم معقول در عالم محسوس است. فارابی وقتی بتبع ارسطومیگوید، انسان مدنی‌بالطبع[1] است، ضرورت وجود جماعت و مـدینه و امت را اثبات مـی کند و در مقابل مدینه‌ی موجود یا مدینه‌هائی که بوده و نابود شده‌است، بـرمبنای فلسفه نظری خود، بطرح مدینهٔ فـاضله‌ای مـی‌پردازد کـه صرف خیال نیست؛ بلکه شأنش اینست که در زمین متحقق شود؛ اما اگر ایـن مدینه متحقق نشده است، اصل اساسی او در مورد اینکه فلسفه مبنای سیاست مدن و بطور کلی‌تمدن است، درطی تاریخ غرب تاحدودی تحقق یافته‌است، هرچند که‌دراین مدت همهٔ مدینه‌ها،جاهله یا ضالـّه بوده وحتی یك مدینهٔ فاضله هم‌درمیان‌آنها نتوان‌یافت. مااگربخواهیم بامطالعهٔ مدن فارابی، دستور وراهنمای عمل‌بجوئیم ودرباره درستی ونادرستی طرح اوحکم بکنیم، چیزی ازتفکر او درنمی‌یابیم واین اصولاً درست نیست که باثبات و رد اصول‌واحکام اساسی فلسفه‌ها بپردازیم. باید باتفکرفیلسوف از درانس درآمد وآراء واقوال اورا فهم کرد و در طریق تفکر از او مددگرفت. اکنون اگر بخواهیم معنی سیاست در فلسفه فارابی را دریـابیم، بایـد

۱ــ این قول را باآنچه فی‌المثل درمذهب جامعه شناسی دورکیم درباب اجتماعی بودن انسان گفته میشود، اشتباه نبایدکرد.

متوجه باشیم که علم مدنی او را نمی‌توان از فلسفه نظریش جدا کرد؛ یعنی بدون فهم فلسفه نظری فارابی آراء او در علم مدنی هم درست فهمیده نمیشود. البته می‌توان یادگرفت که او مدینه‌ها را بچند قسم تقسیم کرده و در هرقسم چه صورتهائی تشخیص‌داده و برای هریك چه اوصافی بیان کرده است. اما بصرف‌این‌بیان، معنی سیاست در نظر او معلوم‌نمی‌شود. بی‌جهت نیست که‌خود فارابی‌درهیچیك‌از کتبی که در آنها به‌بحث‌درفلسفه مدنی‌پرداخته است،طرح‌مباحث فلسفه‌نظری را فراموش‌نکرده‌است. البته در اینجا کتاب السیاسه را باید مستثنی کرد که وضع خاص دارد و از آثار عجیب فارابی‌است. پس سعی می کنیم با توجه‌بمبانی نظری علم مدنی، معنای سیاست فاضله را دریابیم. این سیاست در علم مدنی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در بیان تازه‌ای که فارابی بعد از ارسطو،از اقسام علوم می کند ابتدا فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کند؛ وجه امتیازاین دو قسم فلسفه، اینست که درفلسفه نظری،علم‌بنحو بی‌واسطه، دستور عمل نیست؛ بلکه غرض آن شناختن چیزهاست‌چنانکه هست؛ بدون آنکه در عمل مورد و متعلقی داشته باشد. امافلسفه عملی آنست که عالم به‌آن می‌تواند برطبق علمی که دارد عمل کند. اگرارسطو علم عملی را نیز مانند علم نظری به‌سه قسم تقسیم کرده بود، فارابی دیگر ازعلم اخلاق و علم تدبیرمنزل، ذکری نمی کند؛ یعنی‌علم عملی در نظر او، منحصر به‌علم مدنی است و اگر از علوم دیگری مثل علم فقه بحث می کند،از آن جهت است که این علم در تحت فلسفه وتابع آنست. پس در واقع فارابی علم اخلاق و علم تدبیر منزل را منحل در علم مدنی میداند. اما

اگر تصور کنیم که او این رأی را صرفاً بتبع افلاطون بیان کرده است کاملا مصاب نیستیم؛ آنچه در این مورد می‌توانیم بگوئیم اینست که او نظر افلاطون و رأی ارسطو را بنحو تازه‌ای موردتفسیر قرارداده است. حتی نبایدپنداشت که فارابی علم مدنی‌را عیناً بهمان معنائی که افلاطون و ارسطو از علم سیاست مراد کرده‌اند، پذیرفته و دو علم عملی دیگر را اجزاء آن قرار داده است. البته در بعضی موارد منجمله در جائی که از بیماری مدن سخن می گوید تصریح می کند که این معانی در کتاب سیاست ارسطو و در سیاستنامه افلاطون آمده است. بعبارت دیگر بسیاری از مطالب علم مدنی او را در آثار افلاطون و ارسطو می‌توان یافت؛ معهذا علم مدنی فارابی، از حیث موضوع و از نظر غایت و از جهت طرق و وسایلی که برای نیل بآن غایت منظور شده و همچنین از جهت نظام و مراتبی که در طرح مدینهٔ فاضله دیده می‌شود، با آنچه افلاطون و ارسطو در علم سیاست گفته‌اند، یکی نیست. از این مطالب نباید نتیجه‌گرفت که فارابی فلسفه یونانی را ردکرده یا معنای اقوال استادان بزرگ فلسفه را درنیافته است؛ بلکه مراد او اینست که او فلسفه یونانیان اعم از فلسفه نظری و فلسفه عملی را بنحو تازه مورد تفسیر قرار داده است. میدانیم که افلاطون در عین اینکه تدبیر امور مدینه را در شأن کسانی میدانست که از مغاره عادات فکری و از عالم محسوس گذشته و در عالم معقول سیر کرده باشند و بتوانند نظام عالم معقول را برعالم محسوس اطلاق کنند، نظام مدینه را مطابق با قوای نفسانی ترتیب می‌دهد. بعبارت دیگر قوای نفس را حروف ریزی می‌داند که بصورت درشت در کتاب مدینه، مسطور است. البته فارابی هم نظام و

مراتب مدینه را با اعضای تن و با قوای‌نفسانی قیاس می کند؛ اما بیشتر تأکید او بر مطابقت مراتب مدینه با نظام مراتب عالم است و این معنی را درکتب آراء اهل المدینه الفاضله‌**و سیاساة‌المدنیه** و تحصیل السعاده ومخصوصاً درکتاب الملّه بیان‌کرده است. حاصل کلام او اینست که در مراتب مدینه رئیس در مرتبه‌ایست که مخدوم محض است و خادم هیچکس‌نیست؛ اما در ادنی مرتبه هم کسانی‌هستند که بهیچوجه ریاست نمی کنند؛ بلکه خادم محضند. پس نظام مراتب‌مدینه، باین صورت است که از خادم محض شروع می‌شود و می‌رسدبکسانیکه خادم بعضی و مخدوم بعضی دیگرند تا این نظام منتهی برئیس مدینه‌شود. اما رئیس کیست و ریاستش ازکجاست؟ او ازآن جهت رئیس است که نسبتی با روح‌الامین و ملك وحی دارد و می‌دانیم که ملك وحی در فلسفه فارابی عین عقل فعال است و مرتبه‌ای دارد در مراتب روحانیان. فارابی می‌-گوید رئیس مدینه پس از اتصال با عقل فعال و اطلاع برمرتبه او در عالم روحانیان، بازهم ارتقاء می‌یابد تا بخدای جل ثنائه می‌رسد و در آنجا بر او معلوم‌می‌شود که به‌چه نحو از جانب خداوند مرتبه بمرتبه وحی باو می‌رسد تا بمدد این وحی بتدبیر مدینه یا امت و امم بپردازد. از اینجا معلوم میشود که خدای تعالی، چنانکه مدبر عالم است، مدبر مدینه نیز میباشد؛ منتهی تدبیر او نسبت به‌عالم وجهی دارد و نسبت به مدینه، وجهی دیگر. یعنی میان این دو نحو تدبیر تناسبی وجود دارد بدین معنی که اجزاء عالم با اجزاء مدینه یا امت فاضله متناسب است و باید ائتلاف و ارتباط و انتظام و تعاضدی که در هیئت طبیعی وجود دارد درنظام و افعال مدینه نیز وجود داشته باشد؛ بعبارت دیگر باید

ائتلاف و ارتباط هیئت‌ها و ملکات ارادی نظیر ارتباط و ائتلاف اجزاء هیئت طبیعی‌باشد. پس مدبر مدینه و امت بـاید بخداونـد تشبه کند و چنانکه مدبرعالم،هیئت‌های طبیعی را بنحوی‌دراجزاء عالم‌قرار میدهد که سبب‌ائتلاف وانتظام وارتباط وتعاضد در افعال طبیعی‌می‌شود وهمهٔ اجزاء عالم درعین کثرت‌حکم‌شیئی‌واحدی پیدا می کند که فعل وغرض واحد دارد، مدبرامت هم‌باید درنفوس اهل اقسام مدن و امم هیئت‌ها و ملکات‌ارادی وتعاضددرافعال راچنان‌جعل‌ورسم کند که اجزاء و مراتب مدینه و امت باهم‌مؤتلف ومرتبط باشد وامت‌وامم‌درعین کثرت اقسام و اختلاف در مراتب و کثرت افعال در حکم شیئی واحد ودارای غرض واحد باشد.

اما مدبرعالم‌علاوه برآنکه‌اسباب ارتباط و تعاضد وانتظام را در عالم قـرار داده است، علت مبقیهٔ عـالم نیزهست؛یعنی علاوه برآنچه گفتیم قوهٔ دیگری را هم در عالم قـرار داده است که نظام آن را باقی نگاه می‌دارد.مدیر و مدبر امت،از این حیث هم بـاید بخداونـد تأسی کند و اقتصار بررسم هیئت‌ها و ملکاتی که موجب ترتیب و ائتلاف و انتظام و تعاضد در افعال اهل‌مـدینه میشود،ننماید؛ بلکه بایجاد و اعطاء امور دیگری نیز بپردازد که بمدد آن فضائل ونظام مدینه پایدار بماند. بعبارت دیگر رئیس مدینه،باید نظام خیر و عدل را در مدینه قـرار دهد و صناعات و هیئت‌ها و ملکات یا خیرات ارادی را بحسب مـراتب و مقام مدن و امم چنان فراهم کند که نظیر خیرات طبیعی‌باشد که خداوند درعالم قرار داده است و تنها در این صورت است که جماعات مـدن و امم بسعادت دنیا وآخرت مـی‌رسند و این امـر میسر نمی‌شود، مگر

آنکه رئیس اول مدینه، فلسفهٔ نظری را بتمام و کمال بداند؛ چه درغیر اینصورت، وقوف بتدبیر الهی در عالم و تأسی به‌این تدبیر، ممکن نیست. چنین رئیسی نبی و واضع النوامیس است و دین اهل‌مدینهٔ او، دین فاضله است و فعل او در تحقق ملکات و خیرات، سیاست خوانده می‌شود. معهذا هر کس باین مرتبه برسد و قوهٔ وضع نوامیس پیدا کند و شرایط ریاست در وجود او فراهم شود، ممکن است که عملا رئیس نباشد و بسیاست نپردازد؛ یعنی از فعلیت بخشیدن آنچه‌میداند، دور بماند. اما این بدان معنی نیست که سیاست فاضله هم بدون وجود رئیس فاضل ممکن باشد. دقیقتر بگوئیم سیاست فاضله بدون وضع نوامیس یا لااقل بدون حفظ نوامیس رئیس‌اول، مورد ندارد. پیداست که وضع‌نوامیس، در مدینه صورت می‌گیرد و اگر مدینه نباشد فضائل و خیرات هم نیست؛ اما تصور نشود که‌فارابی نوامیس را قائم بوجود مدینه میداند بلکه مدینه شرط وضع نوامیس و سیاست مدن است. اگر سیاست با تحقق مدینه ملازمت دارد، اصول و مبانی آن ازخارج مدینه اخذ میشود. شاید وقتی‌گفته میشود که سیاست بمعنی فعل ایجاد نظام و مراتب و فضایل و ملکات باید در مدینه تحقق یابد، این قول را با قیاس با آنچه امروزه‌دربارهٔ سیاست و اجتماعیات متداول است، امر بدیهی بینگاریم. البته‌اختلافی نیست در اینکه اگر مدینه‌نباشد، سیاست هم‌نیست؛ امافارابی با بیان این‌قول، متذکر معنای دیگری است و چنانکه گفتیم مقصودش این نیست‌که سیاست تابع مدینه است و باقتضای تغییرات آن متغیر میشود؛ اوتحولات و تغییرات مدینه‌ها را در زمانهای مختلف از نظر دور نمی‌دارد و حتی توجه بآن را برای رئیس مدینه لازم می‌داند و می گوید که قدما توجه به‌این

تغییرات واستفاده‌از تجاربی را که براثر این‌ملاحظات‌عاید می‌شود، تعقل خوانده‌اند[۱] و این تعقل را هم جزو اوصاف رئیس فاضل‌ذکر می‌کند معهذا سیاست بنظر اوتابع این احوال زمانی نیست؛ بلکه منشأ واساس این‌سیاست‌ازعالم روحانیان و عالم معقول است. او وقتی‌بتبع ارسطو انسان را مدنی بالطبع می‌داند، مقصودش این نیست که وجود آدمی مظهر تغییرات و تحولات و شرایط‌اجتماعی است؛ بلکه برعکس مقصودش اینست که وجود مدن فرع برطبیعت‌آدمی است و مدینه از آن جهت وجود دارد که طبع آدمی آن را اقتضاء می‌کند. پس وقتی فارابی می‌گوید که سیاست مقتضی وجود مدینه است،معنی بدیهی را که در بادی نظر بذهن متبادر می‌شود، مراد نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید مدینه و ترتیب اجزاء آن و سیاست و تدبیر مدینه، نسبتی با طبع آدمی دارد که اینهم بنوبهٔ خود متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است. بعبارت دیگر مدینه از آن جُهت که محل اجتماع و مسکن اصناف مردم است، منشأ سیاست نیست؛ بلکه نظام مدینه و مراتب اصناف اهل آن منشأ و اساس دیگری دارد و اجمالا گفته‌ایم که این منشأ عبارتست از وحی و اخذ علم از روح‌الامین یا عقل فعال. نکته‌ای که از این بیان استنباط میشود، اینست که فارابی فیلسوف و نبی را در یك مقام قرار می‌دهد. این استنباط درست است. اما میدانیم که فارابی را ملامت کرده‌اند که مقام فیلسوف را از مقام نبی بالاتر دانسته است و این سوء تفاهم از اینجا حاصل شده است که فارابی می گوید فیلسوف از طریق

---

۱ ــ باحتمال قوی‌مقصود فارابی ازقدما، ارسطو واتباع اوست. ارسطو درکتاب‌اخلاق‌نیکوماك فضایل‌را بدو قسم عقلی واخلاقی تقسیم می‌کند. فضیلت خلقی تهذیب نفس وغلبه برشهوات است وفضیلت عقلی عبارتست ازعمل خیر بمقتضای‌مورد وزمان ومکان.

عقل با عقل فعال متصل میشود و نبی بواسطه تخیل؛ فیلسوف فضائل‌را از طریق تعلیم، آنهم تعلیم بطریق برهان در ارباب استعداد ایجاد می‌کند و حال آنکه نبی مردمان را از طریق اقناع و تأدیب به‌فضائل می‌رساند. پس‌اختلاف مربوط به‌مقام‌نبی وفیلسوف نیست؛ بلکه راجع به‌سیاست یعنی نحوهٔ تحقق بخشیدن به‌فضائل و مراتب و نظام مدینه است ومی‌بینیم که این اختلاف هم درموقعی که فارابی به‌نبی و فیلسوف بعنوان رئیس مدینه نظر می‌کند، منتفی می‌شود؛ زیرا رئیس مدینه همه طرق تربیت و ایجاد فضائل را بکار میبرد و بتناسب قوه و استعداد اصناف مختلف اهل مدینه، به‌تعلیم و تأدیب آنها میپردازد. منتهی میتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا حقیقتاً مقام نبی و فیلسوف و معنی نبوت و فلسفه یکی است یا نه، که مجال آن اینجا نیست.

در هرحال اینکه فارابی‌می‌گوید،دیانت شبیه فلسفه است، این شباهت در صورت ظاهر آندو است و گرنه در اصل و اساس عین یکدیگرند؛ نه آنکه شباهت داشته باشند؛ چنانکه وقتی آراء ملت فاضله (دین فاضل) را بیان می‌کند، آن را بدوقسم‌نظری وعملی تقسیم می‌کند چنانکه فلسفه‌را به‌این‌دوقسم‌تقسیم کرده‌است. آراء نظری‌ملت‌مربوط‌است به‌صفات خدای‌تعالی و روحانیان ومراتب ومنازل آنان‌نسبت‌به‌خداوند و فعل هریك ازآنهاونحوهٔ وجود عالم و اجزاء و مراتب اجزاءآن و چگونگی‌حدوث اجسام اول که اصل سایر اجسام است و همچنین‌نحوهٔ حدوث سایر اجسام از اجسام اصل و نحوهٔ ارتباط اشیاء موجود در عالم و نظام عدلی که درآن برقرار است و نسبت هریك ازآنها بخدا و به روحانیان تامی‌رسد به‌وجود انسان و حصول نفس در او و همچنین وجود عقل و مقام و مرتبه‌آن نسبت به‌عالم و نسبت به‌خداوند و بیان

ماهیّت وحی و نحوهٔ نزول آن و بالاخره بحث ازمرگ و حیات آخرت و سعادتی که نصیب ابرار می‌شود و شقاوتی که اراذل وفجّار به‌آن دچار می‌شوند.

اما آراء مربوط به‌امور ارادی درآراء ملت‌فاضله، مشتمل است براوصاف انبیاء و ملوك افاضل و ائمهٔ هدی و همچنین اوصاف ملوك اراذل و رؤسای فجّار ونظام و مراتب رؤسا و خدم و افعال هریك از آنها. این افعال هم دو قسم است: قسمی مربوط به‌تعظیم خداوند و روحانیان و انبیاء وملوك است که میتوان آن را تعبیر فلسفی عبادات در شریعت دانست؛ قسم دیگر معاملات اهل مدن است. وقتی این مطالب رامی‌خوانیم، نمی‌توانیم میان فلسفه و دین فرقی بگذاریم جز اینکه فارابی دیانت را بنا فلسفه تطبیق داده وآن را صورتی از فلسفه دانسته است؛ چنانکه می‌گویدهمه‌مردم، اهل برهان نیستند و بنابراین صورت برهانی و فلسفی این معانی را نمی‌توانند ادراك کنند؛ بهمین جهت در دیانت متوسل به‌جدل و خطابه می‌شوند، اماچون آراء حق برهانی است یا بعلم اول، حاصل می‌شود، جدل و خطابه، بالطبع تعلق بمثالات آراء حق پیدا می‌کند و اگر در مآل امر، این‌مثالات بعلم اول یا به‌برهان،متیقّن‌نباشد،ملت،ملت‌ضالّه‌است.پس می‌توان گفت که‌براهین آراء نظری دین در فلسفه نظری و آراء مربوط به‌امور ارادی دین مؤسس برفلسفه عملی است؛ هرچند که در دین آن‌آراء را بدون نظر به‌برهان اعتبار کنند. ازاین مطلب نباید چنین نتیجه‌گرفت‌که برهان و فلسفه در ملت فاضله جائی ندارد. برای توضیح این معنی باید بدانیم که‌فارابی به‌چهار نوع فضیلت قائل است: فضائل‌نظری، فضائل فکری،

فضائل اخلاقی و فضائل عملی، فضائل نظری و فکری از طریق تعلیم بوجود می‌آید و فضائل اخلاقی وفضائل عملی را ممکن است ازطریق اقناع وتأدیب ایجاد کرد وآنکه همهٔ این فضائل را دارد و در اهل‌مدینه ایجاد می کند،رئیس اول مدینه است و اوست که معلم و مربی ومؤدب اهل مدینه است. این فضائل جدا و منفك از یکدیگر نیست؛ یعنی‌فضائل اخلاقی و عملی بدون فضائل فکری و این فضائل بدون فضائل نظری نمی‌تواندموجودباشد؛زیرا وقتی‌فی‌المثل‌درنظربگیریم که‌وضع نوامیس تعلق بفضائل‌فکری دارد،معنیش آن‌نیست که‌فضائل‌فکری،مستقل‌ازفضائل نظری‌است و واضع‌النوامیس‌بدون واجد بودن فضائل نظری به‌وضع نوامیس‌می‌پردازد. بلکه‌فضائل‌فکری‌متحقق نمی‌شود مگرآنکه فضائل نظری وجودداشته‌باشد. فضائل‌عملی هم‌بدون‌وجودفضائل‌دیگر نمیتواند موجودشود واگرهم‌موجودباشد با ازمیان‌رفتن‌فضائل‌دیگر مختل‌می‌شود و اشاره‌کرده‌ایم که بعضی از این صناعات و مخصوصاً اشرف آنها که عبارت از صناعت سیاست باشد، مستقیماً با فضائل فکری و بواسطه‌آن با فضائل نظری‌ارتباط دارد. پس اگر ممکن باشد که کسی در شأن و مرتبه و مقام ریاست باشد؛ اما برهیچ مدینه‌ای از مدینه‌ها عملا ریاست نکند، اواهل‌حکمت‌است؛ اما اهل سیاست نیست؛ یعنی حکمت بدون سیاست ممکن است؛ اما سیاست باید مبتنی برحکمت‌باشد.

اکنون میتوانیم‌بپرسیم که سیاست‌چیست.فارابی می گوید رئیس مدینه فاضله قوه و استعداد و حذاقت و فهمی دارد که فعل آن سیاست است. پس سیاست، اگرفاضله‌باشد، صناعتی‌است که‌انواع فضائل‌دیگر یعنی فضائل نظری و فکری و اخلاقی درآن جمع است. با این بیان

علم مدنی‌رانباید صرفاًعلم‌به‌انواع سیاست‌دانست؛ بلکه مبنای سیاست فاضله‌است. بعبارت دیگر بحث در انواع سیاست‌ها از مسائل علم مدنی است. خلاصه آنکه علم مدنی بحث ازسعادت قصوی و فحص در افعال و سیر و اخلاق و ملکات ارادی می‌کند و افعال و سیر و اخلاق و ملکات فاضله‌ای را تمیز می‌دهد‌که اگر اهل مدینه واجد آن باشدبسعادت دارین(دوجهان)می‌رسند وسیاست‌فاضله ضامن تحقق همهٔ اینها در جماعات اعم از مدینه وامم و امت است.اما‌اگر رئیس مدینه، رئیس فاضل نباشد و علوم نظری و عملی را بکمال نداند، واجد سیاست فاضله هم نیست.

وقتی فارابی از اجناس مدن جاهله و فاسقه و ضالّه ومخصوصا وقتی‌که ازمدینه و سیاست فاضله‌بحث می‌کند، معنائی از سیاست،مراد می‌کند‌که بامعنای متداول سیاست، مناسبت ندارد. حتی نمیتوان گفت که سیاست‌امروزی، سیاست جاهله بمعنائی است‌که فارابی مرادکرده است، زیرا اگر در ظاهر بتوان تمدن امروز را با سه مدینه از انواع مدن جاهله‌فارابی، یعنی مدینه‌های بدّاله (که اهل‌آن غایتی جز جمع-آوری ثروت ندارند)، خست و شقوت (که درآن تمتع و لذت غایت است) و تغلب (که درآن غلبه و استیلا اصل است) قیاس‌کرد یا آنرا جامع این‌هرسه مدینه دانست،توجه بیك نکته اساسی اهمیت داردو‌آن اینکه در همه انواع سیاست‌که فارابی بیان می‌کند،تصرف در اجتماع و تربیت افراد بقصد استیلای برعالم وآدم، بهیچوجه نمی‌تواند مطرح

باشد و عمل درنظر او بـه‌پراکسیس تبدیل نشده است[۱]. ایجاد فضائل در آراء اهل مدینه هم بمعنی تغییر دادن وجود آدمی نیست. بلکه غرض از آن رساندن آدمی به‌ذات خویش است. بنظر فارابی در شأن آدمی است که به‌ذات وطبیعت خود بازگردد و فرق است میان مفهومی که‌او از ذات آدمی دارد و تصوری که متجددان از آن دارنـد. حتی فارابی به‌فضلا و ابرار توصیه نمی‌کند که در صدد تغییرمدینه‌ها برآیند[۲]؛ بلکه مقتضی میداندکه اگر یکی از اهل مدینه فاضله در مدینه غیرفاضله‌باشد بمدینه فـاضله (البته اگر باشد) هجرت کند. پس اگـر بخواهیم در آراءفارابی، دستورالعمل سیاست بجوئیم و آن را راهنمای عمل قرار دهیم، بجائی نمی‌رسیم و از مقصود او دور می‌مانیم. عبارتی کـه از او نقل کردیم، روشن می‌سازد که فارابی توجهی بتصرف و تغییر در مدینه‌های موجود ندارد و نظرش معطوف به‌تأسیس مـدینهٔ فاضله بـراساس وحی و فلسفه و بیان ماهیت این مدینه است. اوحتی مانند اخوان‌الصفا که معاصر اوبودند، توصیه نمی‌کند کـه وقتی یکی از اهل مدن فاضله

۱ــ تا آنجا که من میدانم تا دوره جدید جز ابن‌خلدون که با توجه‌به ارسطو (البته از طریق آثار ابن‌رشد) باصطلاح خود به‌عقل‌تمیزی‌اهمیت داده است، هیچ فیلسوفـدیگری به‌پراکسیس بمعنای مارکسیستی‌لفظ، اعتنایی‌نداشته است . اعتناء ابن‌خـلدون هم از نـوع اعتناء و توجه متجددان به پراکسیس نیست . بیان این معنی و تفصیل آن مجال دیگرمی‌خواهد.

۲ــ دراینجا فارابی مستقل از آراء شیعه وسنـّی، صرفاً رأی فلسفی خود را بیان کرده است، هرچندکـه در ظاهر، قـول او به‌رأی اهل سنت و جماعت نزدیك است، تأکید می‌کنیم که این قرابت بهیچوجه اصولی نیست وظاهـری صرف است.

(یعنی کسی که بطبع و خلق اهل مدینه فاضله است هرچند که هرگز در چنین مدینه‌ای بسر نبرده باشد) درمدینهٔ جاهله یا فاسقه یاضالّه باشد بتمهید حیل بقصد اصلاح دیگران بپردازد؛ چه رسدبه‌آنکه ازجای دیگر باین مدینه‌ها برود و در میان اهالی که همه بیمار یا در حکم بیمار هستند مستعدترین را برای علاج برگزینند و باین طریق یکی یکی اهل مدینه را علاج کند. تأسیس مدینهٔ فاضله هم موقوف وموکول بوجود رئیس اول است که آراء و افعال اهل مدینه را تعدیل می کند و این تعدیل آراء و افعال یا به‌وحی است یا بمدد قوه‌ای که او از وحی می گیرد. گاهی‌هم ممکن است تقدیر بعضی آراء و افعال بی‌واسطه از وحی باشد و تقدیر بعضی دیگر بمدد قوه‌ای که از وحی رسیده است‌می‌بینیم که اونظرش به‌فیلسوف رئیس است نه‌آنکه بگوید رئیس مدینهٔ فاضل باید عالم فلسفه‌باشد؛ بهمین جهت متذکر می‌شود که اگر بعد از مرگ رئیس اول کسی از حیث مقام با اومساوی نباشد، گروهی‌ازافاضل‌ریاست مدینه‌رابعهده می گیرند واگراین‌گروه‌هم‌نباشد، خلف رئیس اول‌باید ملك‌السنه‌باشد. ملك‌السنه بدون‌آنکه خود، تقدیر آراءوافعال کند، به‌حفظ‌آراء وافعال مقرر بوسیله رئیس‌اول می‌پردازد و هیچگونه تصرفی در آن نمی کند. دراین‌موقع است که نیازبه‌علم فقه پیدا میشودکه علم‌استنباط‌احکام‌است واین‌استنباط درمواردی رواست که رئیس اول‌آراء وافعال‌مربوط‌به‌آن موارد رابصراحت‌تقدیر نکرده باشد؛ زیرارئیس اول،ممکن‌است‌صرفاً بتقدیرامور‌ی پرداخته‌باشدکه‌در زمان اوضرورت‌داشته و یااز اوسؤال شده‌است و چون‌بعد ازاو موارد دیگری پیش آیدکه‌رئیس‌اول تقدیر احکام آن‌نکرده باشد، می‌توان از

تصریحات رئیس اول، احکام مربوط بمورد یا موارد تازه را استنباط کرد پس علم فقه هم جزو علم مدنی و در تحت فلسفه عملی است. چنانکه علم کلام هم تابع فلسفه نظری است. هرگز نمی‌خواهم بگویم که فارابی مثل محیی‌الدین بن عربی، طرح ادوار کرده است. اما از آنچه گفته‌شد، آیا نمی‌توان استنباط کرد که او تأسیس مدینهٔ فاضله را موقوف به‌بعث انبیاء ووضع نوامیس کرده و این هردو راصورت فلسفی‌ومعنای تازه داده‌است؟ واین‌از اسرارتاریخ است که‌باوجود آنکه این‌تفسیر او درفلسفه‌اسلامی‌بسط پیدا کرده‌است، امادرسیاست‌ودرافعال واقوال وعبادات ومعاملات مسلمانان چندان مؤثر نبوده است.[1] بعبارت دیگرفلسفه اسلامی‌بموازات‌تمدن‌اسلامی‌بسط یافته‌است، بدون‌اینکه این دو دریکدیگر تأثیر قابل ملاحظه‌ای‌کرده باشند هرچند که فلسفه توانسته باشددرتفسیر آراءنظری دین مؤثرشود، فعلادراین باره چیزی نمی‌توان گفت؛ زیراتاکنون هرگز پرسش از ذات و ماهیت‌تمدن اسلامی مطرح نبوده است و وقتی فی‌المثل می‌گوئیم مدینه فاضله فارابی نمی‌تواند درزمین متحقق شودنه‌میدانیم که چه‌چیزباید تحقق یابد و نه‌درباب نحوهٔ تحقق آن تفکر کرده‌ایم و البته فهم معنای سیاست درفلسفه فارابی‌وقتی

۱ــ نباید تصورکرد که فلسفه در عالم اسلام و در ایران بهیچوجه مؤثر در امور مدنی نبوده است. فلسفه که از زمان مأمون برای تحکیم موقع خلافت مورد استفاده قرارگرفت، بعدها مبنای نظری تأسیس حکومت‌ها و قدرتهای مستقل از خلافت شد و بی‌جهت نیست که سامانیان و بویهیان، این اندازه فلاسفه را عزیز وگرامی داشته‌اند...

بهتر میسر میشودکه این پرسش‌ها تا اندازه‌ای روشن شده باشد.شاید قیاس مدینهٔ فاضله فارابی یا اوتوپی های غربی ما را در پاسخ دادن به‌این پرسش مدد کند.

فصل سوم

مقام مدینهٔ فاضلهٔ فارابی در میان اوتوپی‌ها

تحقیق در باب مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، می‌تواند از حدود پژوهش .ربارهٔ تأثیر تفکر یونانی اعم از یونانیت و یونانی مآبی وتعالیم سلامی، در آراء معلم ثانی درگذرد و به‌پرسش از ذات وماهیت‌مدینهٔ فاضله که در طول تاریخ غربی صورتهای مختلف داشته و در دورهٔ جدید عنوان اوتوپی[1] (*Utopie*) پیدا کرده است، برسد. از افلاطون

۱ــ در ترجمهٔ اوتوپی، لامکانی و نیست در جهان وخرم‌آباد وخرم شهر و امثال آن گفته‌اند. حتی ناکجاآباد هم بکار رفته است. من از میان همه این اصطلاحات ناکجاآبادرا می‌پسندم که‌آنهم در آثارشیخ شهاب‌الدین سهروردی نام عالم خیال مجرد است وحال‌آنکه اوتوپی‌زمینی صرف میباشد.

تا آلدوس‌هکسلی وجرج ارول،مدینه فاضله یا اوتوپی،جزئی از تفکر غربی وصورتی از آن بوده است. این مدینه‌ها در عین اینکه در ظاهر وجوه مغایرت واختلاف دارند، رشته‌ای هست که تمام آنها رابهم مرتبط ومتصل میسازد. این رشته چیست ودرکجا میتوان آن رایافت؟ آیا همهٔ نویسندگان و طراحان مدینه فاضله و اوتوپی، مدینهٔ خود را به تقلید از افلاطون‌ساخته وپرداخته وبنابذوق‌خود یابه‌اقتضای‌مقتضیات زمانه، تغییراتی در آن داده‌اند و وجه اختلاف آنها،بااختلاف شخصیت نویسندگان و اوضاع و احوالی‌که در آن زندگی‌وتفکر می‌کرده‌اند باز میگردد؟ همهٔ اوتوپی‌ها، اعم از جدید وقدیم، هروقت و هرموقع‌و در هرجاکه نوشته باشد، مدینه‌کاملند واادارهٔ‌آنها بدست کسانیست‌که از تمام اهل مدینه لایق‌تر تشخیص داده شده‌اند. این اوتوپی‌ها متضمن انتقاداتی نسبت به‌گذشته و اوضاع زمانه است. دربعضی ازاینهاانتقاد صریح نیست؛اما دربعضی دیگر نه‌تنها صراحت دارد بلکه‌صورت‌هجو بخودگرفته است.

اما این صفت ربطی به ذات وماهیت‌اوتوپی ندارد؛زیرا اوتوپی نویسان‌آثار خودرا بقصد نقّادی اوضاع زمانه ننوشته‌اند.

جمهوری افلاطون در طی تاریخ اوتوپی، مورد نظر تمام نویسندگان اینگونه‌آثار بوده است. اما شایدکسانیکه در اثرشان‌انتقاد تند وهجاآمده است،بطرح‌لوسین‌دوساموزات نظر داشته‌اندوحال‌آنکه آتلانتید بصورتی‌که درکریتیاس افلاطون‌آمده است، هرگز مورداعتنا قرار نگرفته است؛ چه‌آتلانتید، هرچندکه مدینهٔ خیالی است، اوتوپی نیست، پس میتوان تصورکردکه اختلاف اوتوپی‌ها از آن جهت است

که صور نوعی ونمونه‌های مختلف داشته‌اند. اوتوپی‌های توماس‌مور، کامپانلا، فوریه وکابه از روی نمونهٔ جمهوری تدوین شده و سیرانو دوبرژراك، سویفت و آلدوس‌هکسلی صورتهای خیالی لوسین دوساموزات را بازگرفته‌اند. در مورد دسته اول میتوان گفت که سفرهای دریائی وکشف سرزمین‌های تازه‌هم بی‌اثر نبوده است. معهذا آن چنان شباهت ونسبتی با جمهوری داردکه تصورکرده‌اند اگر افلاطون می‌توانست‌اوتوپی‌های توماس‌مور یا مدینهٔخورشیدکامپانلارا بخواند، چیز تازه‌ای که اورا دچار اشکال کند درآن نمی‌یافت واگرتوماس‌مور زنده میشد و«بهترین دنیاهای» آلدوس هکسلی را می‌خواند، تصور می‌کردکه نویسنده هموطنش به او جواب داده است. این تصورات تا چه اندازه مورد دارد؟ از آن جهت‌که ماهیت همهٔ اوتوپی‌های‌دورهٔ جدید یکیست و این اوتوپی‌ها با وجود اختلاف اصولی واساسی که با جمهوری (سیاستنامه) افلاطون دارند-واین‌اختلاف مربوط‌به‌نحوه‌تفکر در دو دوره تاریخی تاریخ غرب است - از حیث صورت ظاهر به آن شباهت دارند. این تصورات را باید تا حدودی‌موجه دانست.این‌معنی وقتی روشن می‌شودکه بدانیم ماهیت اوتوپی چیست یا لااقل وجوه مشترك اوتوپی‌ها را در نظر داشته باشیم. اوتوپی چیست؟آیا صورت خیالی یك‌مدینه است‌که در عین تعلق به اوضاع‌وشرایط طبیعی و جغرافیائی و نظام معماری خاص، از حد واقعیت موجود می‌گذرد؟آیا رؤیای رهائی انسان از تنگنای‌حیرت‌وترس، از طریق متوقف ساختن زمان وصیرورت وزندگی فارغ ازهرگونه‌درد و احساس نیاز وفقر، در زمان حال است؟آیارؤیای بهشت از دست‌رفته

وآرزوی رسیدن به الیزه است که به توصیف همر، در آنجا پهلوانان و یلان پس از مرگ، در صلح وهماهنگی وآرامش بسر می‌برند؟ این تعریف‌ها گرچه در حد خود نادرست نیست، اما نمی‌توان آنها را حدتام تلقی کرد. پس اوصاف مشترك اوتوپی‌ها را یك‌بیك در نظر آوریم:

۱ـ در اوتوپی خدا غایب است زیرا اوتوپی مدینهٔ انسان است وطرح آن صرفاً به آسایش در این جهان نظر دارد. بعبارت دیگر اوتوپی‌سازان در جستجوی بهشت خاکی بوده‌اند و در عالم وهم، راه گریز از هیبت وترس و گناه را جستجو می‌کرده‌اند. دین در هیچیك از اوتوپی‌ها اهمیت ندارد. حتی افلاطون هم که درنوامیس در موردمراعات احکام دینی تأکید می‌کند، مرادش دینی است که تابع فلسفه است. در اوتوپی توماس مورهم، حکام مدینه نسبت به‌عقاید دینی مردمان سهل‌گیر هستند واین امر می‌تواند بینّه‌ای باشد براینکه اوتوپی ربطی به‌حالات نفسانی و موقعیت اجتماعی اشخاص ندارد. زیرا توماس مور در زمان خود ریاست دینی داشته و جان خود را برسر اعتقادات دینی گذاشته است. اصولا دین دراوتوپی نمی‌تواند شأن ومقامی داشته باشد، مگر آنکه بصرف شریعت تبدیل شده باشد؛ زیرا طرح حقیقت دین مستلزم تذکر نسبت به‌عجز وفقرذاتی است واوتوپی که عهده‌دار برکنار داشتن بشر از هرگونه احساس عجزوضعف‌وترس است، بالطبع باحقیقت دین بیگانه میماند وبرآن حجاب غفلت می‌کشد.

۲ـ اهل مدینهٔ اوتوپی از تفکر نیز معاف هستند یادرست‌بگوئیم تفکر واختیار را ازآنان سلب‌کرده‌اند تا از عواقب آن که گناه وشر حاصل ازآنست، در امان بمانند، پس تخطّی ازاحکام وقوانین اوتوپی

مجاز نیست وهمگان باید از آن اطـاعت کنند تا هـیچکس بار گناه را بردوش خود احساس نکند. مردم مدینه کـه یکبار برای همیشه، نـظام زندگیشان مقرر شده است، چنان منحل در جمع ودر مدینه هستند ودر پناه مادر مدینه،حمایت‌می‌شوند که فرصت خلوت کردن وتنهائی‌ندارند وازآنجاکه‌گناه وتفکردر خلوت صورت می گیرد،این هردوخودبخود در اوتوپی منتفی میشود.

۳ـ همهٔ اتوپی‌ها وضـع و مـوقع جـغرافیائی خاص دارد یـا جزیره‌ایست‌که محاط در دریاها و اقیانوس‌های ساکت وآرام است و مردم‌آن از بیم موج وگردابهای‌هائل در شب تاریك بی‌خبرند یا اگـر جزیره نیست،چنان‌ازبقیه سرزمین‌ها جداست‌که اهل‌آن تماسی‌باخارج ندارند و بوجهی مورد حمایت هستند.

درآتلانتید جـدید اثر فرانسیس بیکن فقط اهل علم‌که حـکام مدینه‌اند، ودر مرکز شهر درجائی بنام خانهٔ سولومون منزل‌دارند حق دارند، بقصد پژوهش‌های علمی، از جزیره خارج شوند.

اما اوتوپی‌تنها از حیث مکان جدا و دور افتاده نیست؛ بلکه در آنجا زمان‌هم متوقف می‌شود وبصورت تکرار زمان حال در می‌آیـد اوتوپی نه‌گذشته دارد ونه‌آینده ونه بطورکلی تاریخ؛ به اعتباری‌آغاز تاریخ است وبه اعتبار دیگر پایان آن. درآنجا همه امور برطبق روال معهود ونظام مقرر، جریان دارد و اهل مدینه فارغ از خـودآگاهی از قوانین عادله‌اطاعت می کنند واین اطاعت ضامن‌رهائی‌آنها ازهمه‌بیم‌ها وامیدها است. پس در واقع امر، زمان متوقف می‌شود تا اندیشه‌مرگ منتفی شود؛ بشر ازآن جهت می‌میرد که نمی‌تواند نقطهٔ‌آغاز وانجام‌را

بهم متصل سازد واگر بتواندچنین کند- یعنی تاریخی نباشد-مرگ هم مورد غفلت قرارمی‌گیرد. بنابراین تغییر وصیرورت‌وتحول هم‌درمدینه مطرح نیست. افلاطون‌که بامکان ویران شدن‌آتن براثر بلایای طبیعی وهجوم بیگانگان توجه داشت،معتقد بودکه‌این مدینه‌باید دوباره‌برطبق طرحی که‌کلیستن داشته است، تجدیدبناگردد و از قوانین عادله‌آتن قدیم متابعت‌کند تا ازخشم خدایان‌محفوظ باشد.حتی‌در مدینه‌های‌دورهٔ جدید ودر اوتوپی‌های قرون هیجدهم ونوزدهم که‌دوره استیلای‌تصور ترقی‌می‌باشد، هیچ‌چیز تحول نمی‌یابد؛ زیرا هرچه هست در حدکمال است وحالت منتظره وجود ندارد. باین جهت‌اعتقاد ودلبستگی‌اوتوپی نویسان وحتی شیفتگی‌آنان نسبت بمفهوم ترقی اثری در طرح اوتوپی که با لذات بی‌تاریخ است، نداشته است.

۴ـطرح معماری اوتوپی‌ها هم بهم شبیه است. نه تنها اوتوپی باید محاط در دریا یا دشت های وسیع ودور از جنگلهای انبوه(که کوره راههای‌آن بجائی نمی‌رسد و مظهر گمگشتگی وحیرت است) باشد و در اطراف‌آن از طبیعت سرکش و ناآرام خبری نباشد؛ بلکه نظام‌کلی معماری مناسب طرحی است‌که برطبق آن تعلق فرد نسبت به‌مدینه بقدری مستحکم است که بهیچوجه مورد چون وچرا قرار نمی‌گیرد. بعبارت دیگرمردم،چنان‌درمدینه سکنی‌می‌گزینند که‌ستارگان در مستقرخوددرنظام‌عالم قراردارند. مسکن‌آنان‌نباید ممتاز از مساکن دیگران باشد تا اصولا فکر امتیاز اقران بریکدیگر پیش نیاید وهمه احساس کنند که فرزندان مدینه‌مادرهستند. در مدینه، معدن وراهروهای زیرزمینی ومحله‌ها وکارگاههای تاریك هم نیست.در دنیای‌قدیم‌چنانکه

ارسطو روایت می‌کند، هیپوداموس جهان‌شناس وعالم به علم کائنات جو، نقشهٔ‌ملطیه را طبق نظام هماهنگ عالم طرح کرده و شهر را تجدید بنا کرده است. ساختمان‌خانه در مدینه‌های دورهٔ جدید هم متناسب با نظر ورأی کلی متفکران این دوره دربارهٔ عالم و آدم وموقع و مقام آدمی در این عالم است. شهر نظم هندسی معین دارد؛ خیابانها بنحو عمود برهم، یکدیگر را قطع می‌کنند. خانه‌هابیك‌شکل‌وصورت‌ساخته شده واگر پارك‌ها وباغهای عمومی میان‌خانه‌های روشن فاصله نیندازد تمام‌مدینه، یك خانه بنظر می‌آید. مدینه خلاصه ونمونهٔ کل‌عالم است واهل‌آن هیچ‌نیازی به دنیای خارج از آن ندارند. اما خانه‌ها ممثل خانواده است ویکسانی ویکنواختی ونامتمایز بودن آنها بدان معنی است که خانواده درمدینه منحل شده است. به تعبیر فروید وفرویدیها اوتوپی مظهر میل ناخودآگاه به بازیافتن احوال کودکی و اعراض از قبول مسئولیت واتکاء واتکال به مادر است. قبلا گفتیم که افلاطون می‌خواست که مدینه از هرگونه تحول مصون باشد؛ زیرا تحول را مترادف با انحطاط میدانست. بنظر اوتجدیدبنای مدینه باید برمبنای تجدید عهد با گذشته‌ای باشد که خزانهٔ همهٔ حکمتهاست.

او این گذشته را درتاریخ قدیم آتن می‌جست و بهمین جهت نسبت به دورهٔ حکومت مطلق کرونوس، احساس غربت می‌کرد. در اینجا باید اشاره‌ای بوحدت عالم ونظام هماهنگ همه موجودات در فلسفه‌افلاطون بشود. افلاطون درکریتیاس از سازمان سیاسی ومدنی آتن قدیم سخن گفته‌وآن را خیلی شبیه به نظام جمهوری‌توصیف کرده است. مشابهت این دو، در اینست که هردو بانظام عالم مطابقت دارد.

بی‌جهت نیست که افلاطون قصد داشته است، سه رساله مربوط بهم بنویسد که در آنها به‌بیان نظام عالم و پیدایش آدم و نظام مدنی و مقام رؤسای مدینه بپردازد. ازاین سه رساله بهم پیوسته تنها تیمائوس تماماً نوشته شده و بدست ما رسیده است ورسالهٔ سوم که قرار بوده است عنوانش هرموکراتس باشد[1] هرگز نوشته نشده یا اگر نوشته شده بدست مانرسیده است. رساله دوم هم ناتمام است. اما همین قسمتی که موجود است، تاحدی نظام مدینهٔ فاضلهٔافلاطون ومثل اعلای نظام‌مدنی در مقابل آتلانتید است که مدینهٔ ضاله می‌باشد و مبنای نظام آن هوسبازی وعشق‌های پوزوئیدون باکلیتو دخترزمین‌است. پوزوئیدون که ازکلیتو، صاحب ده پسر شده بود، آتلانتید را میان فرزندان تقسیم کرد وبه‌این ترتیب ده پادشاه بر این جزیره حکومت می‌کردند. این پادشاهان دهگانه تا مدتی از قواعد حکمت متابعت می‌کرده‌اند واز هرچه‌که خلاف فضیلت بوده، نفرت داشته‌اند. اما بنظر افلاطون حکمتشان ناشی ازکمال تفکر عقلی نبود. بلکه بفضل الهی موجود در

۱ــ سقراط در مجلسی برای تیمائوس وکریتیاس وهرموکراتس ویکنفر دیگرکه اسمش ذکر نشده شرحی درباب مدینه وسیاست مدنی‌گفته است؛ قرار شده است که‌روزبعد یکی ازچهارنفرسخن‌بگوید. ابتداکریتیاس حکایت‌می‌کند که از جد خودکه نسبت او به سولون می‌رسد، شنیده است که سولون در ملاقات با یك کاهن مصری از او سرگذشت آتن قدیم را شنیده و حاضر است که آن را روایت‌کند اما مناسب‌تر آنست‌که ابتدا تیمائوس که در نجوم ید طولی دارد، نحوهٔ تکوین موجودات را بیان کند تا نوبت شرح نظام آتن برسد.

وجود آنان، تعلق داشته است و چون بتدریج این عنصر الهی بر اثر اختلاط با عناصر فانی و زمینی کم و کمتر شده و صفات بشری بر آنها غلبه کرده، دیگر نتوانسته‌اند، اندازه نگهدارند و باین ترتیب حکمتشان تمام شده و به‌پستی گرائیده‌اند: وقتی زئوس خدای خدایان که همیشه بر طبق عدالت و قانون حکومت می کند دید که قومی به‌این عظمت تن بمذلت داده است خواست که آنان را کیفر دهد ... و همهٔ خدایان را در مقر آسمانی خود در مرکز عالم گرد آورد و بآنان چنین گفت ... روایت کریتیاس درهمین‌جاناتمام‌مانده‌است‌ومانمیدانیم زئوس به‌خدایان چه‌گفته است؛ اما میدانیم که افلاطون در صفحات معدود کریتیاس در مورد ثروت و طلا واسراف و تبذیر آتلانت‌ها، تأکید بسیار کرده است و مردم آتن با اینکه یکبار حمله آتلانت‌ها را بخوبی دفع کرده‌اند همواره بیمناك بوده‌اند که هجوم آنها منجر به‌نابودی مدینهٔ عادله و فاضله آتن شود؛ اما این آتلانتید با اهالی ثروتمندش در دریا فرورفته وآتن هم بر اثر بلایای طبیعی نابود شده است. آتلانتید مظهر مشرق زمین و مخصوصاً پارس است که اصل اساسی سیاست و مدنیت آن قدرت الهی است[1] بخصوص که بنا و سبك معماری آتلانتید بصورتی که افلاطون آورده است، بی‌شباهت به وصف شهر اکباتان در اثر هرودوت نیست. هرودوت از هفت دیوار متحدالمرکز مینا کاری شده این شهرومعابد آن سخن می‌گوید واینها ما را بیاد آتلانتید می‌اندازد. از این مطلب که بگذریم این نکته مسلم است که افلاطون وجود مدینهٔ

۱ـ کاهن مصری در تیمائوس حدود جغرافیائی آتلانتید ووسعت آن را ذکر کرده است واین حدود قلمرو مادها است.

خدا در زمین را محال می‌داندر . چنین مدینه‌ای اگهم بر اثر بلهوسی خدائی‌مثل پوزوئیدون ایجاد شود،محکوم به‌فساد ونابودی است. زیرا وقتی اخلاف، بتدریج از اصل خود دور شدند، دیگر بازگشت به‌این اصل الهی امکان ندارد. اما این اگر منحط شده است می‌تواند با بازگرفتن حکمت عتیق، به‌پاکی و فضیلت اصلی خود بازگردد.

البته این امردرصورتی میسرمیشود که مردمان‌بسخن عقل که عین عدالت است،گوش فرا دهند، بشر مظهرهماهنگی ونظام عدالت است ونسبت افراد با مدینه نسبت حروف ریزودرشت کتاب است. درصفحهٔ مدینه حروف درشت عدالت را نوشته‌اند که نزدیك بین‌هاهم می‌توانند آن را بخوانند و در صفحهٔ فرد حروف ریز مسطور شده است؛ اما در صفحهٔ عالم، این‌حروف بازهم ریزتراست وفقط حکیمان می‌توانندآن را بخوانند پس عدالت دروجود مدینه وفرد وعالم‌یکیست وهماهنگی عالم در هرسه منعکس است.

بنابرآنچه گفتیم یکی دیگرازلوازم ذات مدینه فاضله را میتوان استنباط کرد وآن تسلط و استیلای عقل برمدینه است، وازاین‌حیث مدینهٔ فاضله افلاطون سرمشق همهٔاوتوپی نویسان بوده‌است؛ هرچندکه معنای عقل در نظرآنان جزآن باشدکه افلاطون مراد می‌کرده است.

صفاتی‌که تاکنون برای مدینه فاضله ذکرکردیم با هم ملازمه دارد وتماماً صفات ذاتی مدینه است. پس تا اینجا می‌توانیم بگوئیم اوتوپی رؤیای بازیافتن نظام ثابت گذشته وآسایش وآرامش قبل از افتادن در عالم و ولادت است. آدمیان در این نظام، فارغ از اختیار به قوانین ونظام عالم و قیود لازم آن‌گردن‌گذاشته‌اند. ضرورت عقلی در

مدینه جای خودآگاهی و اختیار تفکر دینی را می‌گیرد. زیرا این هرسه مستلزم درد و دردمندی است و مولوی چه خوب متذکر به‌این معنی است که در مقام سخن از اختیار می‌گوید:

پس بدان‌این‌اصل‌را ای اصل‌جو هر که‌را درداست او برده است بو
هر که او بیدارتر پر دردتر هر که او آگاه‌تر رخ زردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو؟ بینش زنجیر جباریت کو؟

غرب در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود، تخفیف همه دردها و رخ زردیها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی وحکومت عقل جستجو کرده و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوسها وحتی در فضا، برمبنای قانون عقل، متحقق سازد. فروید که چندان هم از استیلای عقل دلخوش نیست وآرزوی بازگشت به گذشته قبل ازتاریخ‌می کند که‌در آن‌اصل لذت، مدارزندگی بوده‌است، بازدرطلب‌اتحادبی‌واسطه کل وجزء وفرد وخانواده وقبیله وقوم است. نمی‌توان‌گفت که دراینجافروید مستقیماً دست‌توسل به‌جانب عقل دراز کرده ویکسره نظام مدینه اوتوپی را پذیرفته است؛ معذلك در بدبینی خود نسبت به‌آینده، بجائی می‌رسد که باهمه‌اوتوپی پردازان، لااقل از لحاظ نفسانی وجوه مشابهت‌پیدامی کند.اوازآن جهت به‌گذشتهٔ قبل‌از تاریخ دل‌بسته است که‌بشردرمقابل‌طبیعت‌مورد حمایت‌باشدودیگرخود را ضعیف حس نکند وبالطبع نارسی‌سیسم[۱] طبیعی او، بتواند به‌آزادی رشد یابد، این صلح باطبیعت درهمهٔ‌اوتوپی‌ها مطرح است؛ منتهی در بعضی‌این صلح،نتیجه غلبه و استیلای‌آدمی برطبیعت است وبهرحال با تفکر عقلی‌حاصل می‌شود وفروید هم‌آخرالامر،وقتی می‌خواهد چیزی

جانشین دین بشود، علم رانامزد می‌کند وتلویحاً براستیلای عقل صحه می‌گذارد وچاره‌ای جزآن ندارد. لازمهٔ گریز از تاریخ وطلب هر نوع اوتوپی، رجوع به‌عقل جزوی است.

این تفکرعقلی چیست وازکی آغازشده است؟ مراد ازتفکرعقلی تفسیر تکنیك فکر است که ضامن صدق آن هم منطق است. این تفسیر تکنیك تفکر، باظهورسوفسطائیان وسقراط آغازمی‌شود وازهمان‌زمان حقیقت وجود، مورد غفلت قرارمی‌گیرد. این قول‌ممکن است موجب تعجب شود وبگویند مگرقبل ازسوفسطائیان بشرعقل نداشته است؛ در مقابل این تعجب می‌توان گفت که بشر همواره عاقل بوده است؛ اما همیشه منطق ملاك ومیزان تفکر، تلقی نمی‌شده است بلکه منطق و قول به اینکه همه انحاء تفکر، حتی تفکر میتیك (*mythique*) باید بامنطق مورد تفسیرقرارگیرد، آوردهٔ یونانیان است وبا نظربه‌این معنی گفته‌ایم که فلسفه باسقراط و افلاطون و ارسطو آغازمیشود ودرطی تاریخ‌غربی سعی بر اینست که هرقول و فکری در فلسفه منحل شود. در اتوپی هم نظام عقلی حاکم است واهل آن ازتفکرمعاف وحتی ممنوع هستند؛پس آیا مناسبتی میان تفکر غربی و اوتوپی هست؟ ازآن جهت که بصرف تفکر عقلی اهمیت واصالت می‌دهد باهیچ تمدن دیگری غیراز تمدن غربی مناسبت ندارد: رؤیای صلح وسلم وآرامش همواره بوده است. اما رؤیای مغرب چیزی دیگر است. بشر در این رؤیا عقل[1] را امیرومالك تدبیرقرارداده تاآسوده ازهربلاوابتلائی درتکرارزمان‌حال

۱ــ دراینجاعقل بمعنی فاهمه‌وواهمه آمده است‌وبهمین‌جهت مانعی ندارد که با رؤیا جمع شود.

زندگی کند. اما آیا می‌توان گفت که اهل اوتوپی ممثل بشرغربی است؟ نه!، تمدن غربی تاریخ دارد. این تمدن ادواری داشته و بر هر دوره‌ای صورت نوعی مخصوص حکومت کرده است؛ بنحوی که هیچکس نمی‌تواند تمدن یونانی راعین تمدن قرون وسطی وتمدن جدید را با دو صورت نوعی قبلی تاریخ غرب، یکی بداند. معهذا این هرسه، مراحل وصوربسط تفکری‌هستند که دریونان تأسیس شده‌است. پس اگر در یك تقسیم اجمالی، تاریخ غرب را به‌سه دوره تقسیم کنیم، وجوه مشابهت اوتوپی‌ها در طی این سه دوره را برچه باید حمل کرد؟ قبلا به‌وجوه اختلاف جمهوری افلاطون واوتوپی‌های جدید اشاره‌ای کرده‌ایم؛ بازگشت این وجوه اختلاف، به‌صورت نوعی تمدن هریك از این ادوار سه‌گانه است. ولی وجوه مشابهت بقدری است که اگر کسی دربارهٔ ماهیت ادوار تاریخی تفکر نکرده‌باشد، جز شباهت و قرابت چیزی نمی‌بیند.

گوئی اوتوپی نویسان بعدازافلاطون صرفاً به‌تقلید ازاووتکرار مضامین‌جمهوری پرداخته‌اند. این شباهت ازکجاست؟ وچه شده است که‌در طی دوهزارسال،غرب‌همواره به‌نظام واحدی که بشردرآن،فارغ از قید آسمان، بصورت خیالی بهشت زمینی قانع بوده است، پناه‌برده است؟ اگراوتوپی را انعکاسی از اوضاع زمانه در ذهن وتفکر فیلسوف بدانیم، دیگر بحث از تاریخ غرب و ماهیت اوتوپی هم مورد ندارد به‌این ترتیب‌پیدایش آن را هم باید ناشی ازتصادف واتفاق دانست‌ودر آن بعنوان صورتی از ادبیات و حتی خیالبافی نظر کرد.

آیا براستی آتلانتید جدید بیکن با جمهوری افلاطون فرقی

ندارد واگردارد این اختلاف مربوط به نفسانیات این دوفیلسوف یا بشرایط زمانی ومکانی زندگی آنهاست ؟ فیلسوف حاکم در مدینهٔ افلاطون، طبیعت را بدان نحو که دانشمندان مقیم خانهٔ سالومون (مرکزمدینه،مقردانشمندان حاکم آتلانتید جدید) تلقی می‌کنند، درنظر نمی‌آورد؛ اصلادرتفکرافلاطون ، مسأله استیلای بشربرطبیعت هنوز مطرح نشده است وحال آنکه اهل مدینه آتلانتید جدید یا بهتر بگوئیم حکام آنجا ، غرضی جزاین ندارند وسعادت را دراین تصرف واستیلا میدانند. توماس‌مور وکامپانلاوتمام اوتوپی نویسان بعدی به تکنیك و تکنولوژی که هنوزبه وجود نیامده‌است، دلبسته‌اند و درانتظارند که ماشین ساخته و پرداخته ، و تکمیل شود و آنها تمام زندگی و مسائل بشررابه‌آن‌واگذارندودرمان‌همه گرفتاریها وابتلائات را ازآن‌بخواهند.

درآتلانتید جدید هم،بشر مطابق قوانین طبیعت زندگی می‌کند منتهی این قوانین نتیجهٔ مشاهده و تجربه دانشمندان است، دانشمندان مقیم خانه سولومون عمرخود را وقف کشف قوانین پدیدارهای طبیعی می‌کنند وعلم درنظربیکن چیزی جزتعمیم نتایج بدست‌آمده‌از تجربه وعمل نیست. باین جهت آتلانتید جدید را باید ، بیك اعتبار ، صورت دیگری از «ارغنون‌نو»[1] دانست . اما مبنای‌علم و تمدن جدید تنها «ارغنون‌نو» نبوده است زیرا اگربشرجدید بصرف توسل به تجربه می‌خواست به تکنولوژی برسد به این مراد دست نمی‌یافت : لازم بود که فکراطلاق تئوری برطبیعت وروابط کمی وعددی برامور

۱ــ «ارغنون نو» کتاب‌منطق فرانسیس بیکن است ومؤلف‌آن را ، در قیاس با ارغنون(منطق) ارسطو، نوخوانده است.

عالم بوجودآید تا تصرف درکائنات هم ممکن ومیسر گردد.

دکارت این نقص منطق فرانسیس بیکن را رفع کـرد وامکـان تکنولوژی ونحوهٔ ایجاد آن را بنحوبسیارجدّی مورد تفکر قرارداد. افلاطون و فلاسفهٔ بعد ازاو تا دورهٔجدید ریاضیات را برجهان مادی و طبیعت اطلاق نمی‌کردند و شأن علم ریاضی را بالاتر ازآن می‌دانستند که به‌محسوسات وظواهر،تعلق گیرد. دکارت ازاین نحوه‌تفکر،اعراض کرد ومتعرض اطلاق‌ریاضیات برواقعیات وفیزیك شد وراه تکنولوژی را ممهّد ساخت. این امرچه اثری دروضع اوتوپی‌ها داشت؟ صورت اوتوپی، بعد از دکارت هم همان صورت اوتوپی های قبل از دکارت است؛ اماحکام آن، دیگرمانند علمای خانه سالومون بصرف مشاهده و تجربه قانع نیستند و فی‌المثل سن سیمون که در خیال تأسیس مدینـهٔ تکنوکراتهاست،طرح بیکن را ناقص می‌داند وبنظراو آدم‌های‌فاوستی بایدجانشین فلاسفه جمهوری‌ودانشمندان خانه سالومون بشوند؛بعبارت دیگریك شورای بیست ویك نفری بنام«شورای نیوتن» باید بجای‌خدا درزمین‌حکومت کند وبااطلاق‌علم برعالم وآدم‌طرح‌نظام تکنوکراتیك را دراندازد تابشر درآن بکمال خود برسد. امـا اگر می‌گوئیم لوازم ذاتی مدینه‌های باصطلاح فاضله درطی تاریخ غربی ثابت مانده است تصورنشود که برمبنای استروکتورالیسم به تفسیرتاریخ پرداخته‌ایم.

درهریك ازادوارتاریخ‌غرب،این لوازم ذاتی ثبوت‌داشته‌است. مع ذلك تمدن جدید،لوازمی داردکه با لوازم ذات تمدن یونانی فرق دارد. پس چرا همه اوتوپی‌هـا شبیه جمهـوری است؟ جهت این امـر آنست‌که اوتوپی درعین حال که‌آغازتمدن است پایان‌آن نیز هست در

اوتوپی آغاز و پایان بهم می‌رسد. اگر دیالکتیك افلاطون آغاز تفکر غربی و مبنای تمدن غرب است مدینهٔ‌فاضله او به اعتباری پایان این تفکر و تمدن را درخود مضمر دارد. پس چه‌ مانعی دارد کــه همهٔ اوتوپی ها به جمهوری شبیه باشند؛ زیرا همه در پایان تاریخ قرار دارند و بی تاریخ هستند. البته برای مردم زمان ما بسیار دشوار است که بپذیرند، افلاطون در ۲۵۰۰ سال پیش ازاین طرحی درانداخته باشد که با رؤیای دورهٔ علم تحصلی و تکنولوژی موافق باشد؛ زیرا قبول این امر بمنزله آنست که مفاهیم ترقی تاریخی و تأثیر و تأثر عوامل تاریخ بی معنی انگاشته شود ومورد انکار قرار گیرد وحال آنکه دردورهٔ جدید این معانی ومفاهیم درعداد مسلمات ومقبولات است واصرار میشود که ظهور یك نحوه تفکر را به اوضاع تاریخی و اجتماعی و... برگردانند وحتی این قول را بعنوان امر بدیهی و مطلق قلمداد کنند. پس چگونه میتوان تفکری را که در یونان قدیم ظهــور کرده‌است، با تفکر قرن هجدهم ونوزدهم اروپا مقایسه کرد؟ اگر پیدایش علم جدید نتیجه بسط تفکر غربی ومبتنی برصورت خاصی از این تفکر فلسفی است، به‌چه‌معنی باید آغاز و پایان تفکر غربی‌را بهم نزدیك دانست؟ اصلا مگر طرح اوتوپی‌ها درپیدایش و تحول علم جدید و مرحلهٔ اخیر تمدن غربی اثر نداشته و اوتوپی های دورهٔ جدید متأثر از وضع تمدن غربی نیست؟ برای جواب دادن به این سوآل ها باید معنای تمــدن و نسبت آن با فرهنگ و تفکر معلوم شود و مخصوصاً باید روشن شود که اصل ومبنای مفهوم ترقی وتحول تاریخی که بشر تا دوره جدید نسبت به آن بیگانه بوده است، چیست. در این مجمل مجال بحث تفصیلی از این‌معانی نیست. پس باشاره می گوئیم که تمدن صورت خاص زندگی

عملی‌ومناسبات مردم، برمبنای‌فرهنگ وتفکر است‌به‌عبارت دیگر تمدن مجموعه آداب ورسوم وسنن ورفتار و کردار وفنون وصنایعی است که باتعلق به‌اصول ومبانی تفکر وفرهنگ بسط می‌یابد، یعنی بسط یك‌تمدن تابع آن اصول ومبانی است نه‌آنکه بسط وتحول تمدن بخودی خود بتواند موجب تفکر تازه باشد. حتی مفهوم تـرقی، حاصل مشاهده و مـلاحظهٔ تحولات وتغییرات در دورهٔ جـدید نیست؛ بلکه فرع بر این تصور است که بشر قدرت این را دارد کـه برکائنات مستولی شود و از همه چیز بعنوان وسیلهٔ این استیلا یا بر طبق مصلحت خـود استفاده کند.

با قبول این مقدمه بهیچوجه نمی‌تـوان قبول کرد کـه اوتوپی صرفاً انعکاس اوضاع واحوال زمانه در ذهن نویسنده باشد. مـراد از این قول این نیست که این آثار به‌تصادف پیدا شده وگزافه است. بلکه اینها آثار بسط‌یك‌نحوه تفکرومظهری از مظاهر تمدن‌است ونظام آن‌را باید درنسبت باتفکر غالب هردوره مورد مطالعه قرار داد. باین‌ترتیب پیدایش علم جدید را هـم نمی‌توان نتیجه پیش‌بینی اوتوپی نـویسان دانست. چـه اوتوپی و علم جدید هـردو یك منشاء دارد وازیك اصل برخاسته است، نه‌آنکـه میان آنها نسبت علت ومعلولی وجود داشته باشد. در واقع علم واوتوپی در سیر تفکر غـربی متحد شده است تا آنجا که تصور ترقی‌هم که دراوتوپی جائی ندارد، بعنوان امری که از علم جدید منفك نیست، خـود یك اوتوپی شده است. این اوتوپی کـه بصورت‌آراء همگانی درآمده ودرهمه‌جا انتشار یافته‌است، مبتنی براین تصور است که علم ترقی می کند ودرمسیر ترقی خود همه معضلات و

مشکلات را رفع می کند بی آنکه اصلا مشکلات مطرح شود؛ پس در واقع ترقی علم کافی است ودر جنب آن غرض ومقصد دیگری اهمیت ندارد.

ارنست‌رنان در مقابل اعتراض مؤدبانه رومن‌رولان به‌چنین تصوری که درکتاب «آینده علم» مورد تأکید قرارگرفته بود، گفته‌است «احساسات و آرزوهای بشر مهم نیست بگذار علم ترقی کند»: علم شاهزادهٔ برنا وزیبائیست که دختران جوان در انتظارش هستند.

اگر درگذشته و در اوتوپی‌های قدیم فلسفه درمقابل دین قرار داشت، در دورهٔ جدید این وظیفه بعهدهٔ علم محول شده است. فروید خوب احساس کرده است که اگر تمدن اروپائی باید ازقید دین آزاد شود (که البته فروید لفظ شرط اگر را بیهوده آورده است. تمدن اروپائی بی آنکه رسماً دین را کنار گذاشته باشد از آن مثل اشیاء عتیقه و بعنوان زینت وزیور وگهگاه یاغالباً بعنوان وسیله در سوداگری وسیاست استفاده می کند. آنچه ازدین؛ دردنیای امروزباقی مانده است، صورت ظاهر شریعت است نه‌حقیقت دین؛ زیرا که‌حقیقت دین درحجاب قرار گرفته است) باید بجای آن چیزی گذاشته شود که تمام اوصاف شریعت را داشته باشد؛ یعنی واجد شأن قدس و اتقان وعدم تساهل ومنع تفکر باشد؛ اما علم چنین اوصافی ندارد. منتهی وقتی ازلحاظ «مذهب اصالت علم[1]» و دراوتوپی به‌آن نگاه می کنیم. همه‌این

۱ـ *Scientisme* دراصل یعنی اطلاق روش‌های پژوهش درعلوم‌طبیعت برمطالعه انسان وآثار انسانی. اما معنی متداول‌آن مطلق انگاشتن پژوهش‌علمی وبازگرداندن همه انحاء شناسائی به‌شناسائی علمی یا باطل دانستن هرنوع شناسائی غیرعلمی است.

اوصاف‌را واجد می‌شود: ارنست‌رنان و اوگوستن‌تیری صریحاً علم را مقدس‌خوانده‌اند. وقتی گفته می‌شود که همهٔ انحاء تفکر باید تابع علم شود و هرآنچه غیر علمی است در عداد موهومات قلمداد میشود، اوصاف عدم تساهل ومنع تفکرهم با دفاع ازعلم وبا اوتوپی علم‌جدید ملازمه پیدا می کند. اما رسیدگی نکردیم که فروید ازکجا این‌اوصاف را به‌دین نسبت داده است. او مانند همه علمای علوم انسانی زمان خود دین را صرف ظاهر شریعت، تلقی کرده وازحقیقت دین غافل است. او دین را عین شریعت دانسته است وشریعت اگر تعلق به‌حقیقت نداشته باشد، جهت وجودی ندارد ومی‌توان رسوم وآداب و عادات دیگری را بجای آن گذاشت. باین جهت فروید و بسیاری‌ازصاحب‌نظران این عصر توانسته‌اند علم را بعنوان شریعت دورهٔ جدید تلقی کنند. اما بصرف اظهارنظر فروید وامثال او، علم جای شریعت را نگرفته است این امر اقتضای تمدن جدید بوده است واگر بخواهیم نحوهٔ ظهور چنین تصوری را بدانیم، باید درتاریخ دورهٔ جدید تمدن غربی، نظر کنیم. درآنجا می‌بینیم که بورژوازی در مقابل انقلاب، به‌اوتوپی علم متوسل می‌شود و البته مدعیان انقلاب‌هم، بالاخره اوتوپی پرداز می‌شوندودین‌بعنوان توهّم‌وامری که دیگرمنشاءاثرجدی نیست‌درحکم مانع‌ومخل‌تلقی‌می‌شود وفلسفه‌نیزدرعلم‌منحل میگردد. اما درواقع این علم‌است که وهم است؛منتهی وهم درست واگرعلم وهم نبود، چگونه می‌توانست بااوتوپی متحد شود؟دراینجا مقصوداثبات‌این‌قول‌نیست که علم بمعنی کانتی‌لفظ، وهم است بلکه منظور بیان نحوهٔ بستگی اوتوپی به‌علم‌است. دراینکه اوتوپی وهم است، تردید نیست. اما علم بمعنائی

که اوتوپی پردازان مراد میکنند، از آن جهت موهوم است که در رؤیای بشر بعنوان وسیلهٔ نجات ازمرگ وبیماری و ترس و هیبت تلقی شده است. در واقع اگر مردم غیر اهل علم، احکام علمی را معتبر و مسلم‌می‌دانند نه‌از آن‌جهت‌است که‌این احکام بنحوی‌اثبات شده است، بلکه اعتبارشان در همین قدرت تخفیف ترس وهیبت است. این وهم در قرن نوزدهم واوایل قرن بیستم، بقدری غلبه داشت که وقتی از یك هنرپیشه سی‌ساله‌پرسیدند کی پیر می‌شوی؛ جواب‌داد هرگز پیرنخواهم شد؛زیرا علم‌درآینده نزدیك وقبل ازآنکه من به‌پیری برسم، مسألهٔ‌پیری را حل خواهد کرد. اما کم‌کم این وهم ضعیف شد وعکس‌العمل این خوش‌بینی ساده‌لوحانه در زمینه‌های مختلف وازجمله در اوتوپی، ظهور کرد چنانکه کسانی‌مانند الدوس‌هکسلی و ژرژارول درشبه اوتوپی‌های خود نسبت به‌آینده تمدن، اظهار بدبینی کردند. هکسلی در « **بهترین دنیاها** » **تمدنی را**توصیف می‌کند که درآن آدمها را در لولهٔ آزمایش بوجود می‌آورند وآنها را از ابتدای کودکی تحت آزمایش‌های روانشناسی قرار می‌دهند تاهرکس‌را مطابق‌استعدادی که دارد، پرورش دهند ومقام درخور و مناسب او را در مدینه معین کنند. برای‌این‌منظور کودك را باتعلیمات خاص، متأدب به‌آداب ومعتاد به‌عاداتی می‌کنند که مانع هرگونه تفکری باشد وبتوان از او مثل یك ماشین استفاده کرد. فی‌المثل در زیر بالش‌های او بلندگوئی قرارمی‌دهند که الفاظ وعبارات وشعارهای معین را ملکه آنان سازد.

ارول هم در کتاب «۱۹۸۴» دنیائی را تصویر می‌کند که درعین بی‌بری وبی‌برگی ودرتحت سیطرهٔ نظام پلیسی است. این دنیا سه‌شعار

اصلی واساسی دارد که عبارتند از: جنگ صلح است، آزادی بردگی است، جهل نیرو وقدرت است.

می‌بینیم که رؤیای مغرب، پریشان است و غرب در این پریشانی بیشتر غربت خود را احساس می‌کند. اما این کافی نیست؛ باید زمانی فرا رسد که غرب متوجه ذات وماهیت تمدن خود شود.



غرض ازطرح این مقدمات فهم ودرك عمیق‌تر معنی وموقع و اهمیت مدینهٔ فاضلهٔ فارابی است. آیا مدینهٔ فاضلهٔ فارابی واجد همهٔ اوصاف وصفاتی است که به‌اوتوپی نسبت دادیم؟ نه! مدینه فاضلهٔ فارابی اوتوپی وانعکاس رؤیای فیلسوف نیست و بسیاری از اوصاف اوتوپی‌ها را در آن نمی‌توان یافت. مدینهٔ فاضله فارابی نه‌وضع وموقع جغرافیائی معین دارد نه‌جمعیت آن مشخص است ونه‌فارابی به‌معماری آن اهمیت داده است؛ بلکه این مدینه یك مدینهٔ صرفاً عقلی وانتزاعی است وحال آنکه اوتوپی از آن جهت که رؤیاست، وضع وموقع خاص دارد و هرچند زمان در آن لغو میشود، تحقق آن درخیال اوتوپی نویسی است که وجود او، زمان وتاریخ دارد. ازنظرفارابی، همینکه رؤسای مدینه فاضل وفیلسوف باشند ونور عقل درمدینه بتابد کافیست، گوئی بقیهٔ اوصاف مدینهٔ فاضله بتبع همین صفت ذاتی حاصل میشود. به‌این جهت فارابی بیشتر نگران وضع فلسفه وفیلسوف درمدینه است وبارها تأکید کرده است که اگر فیلسوف در مدینهٔ فاضله نباشد، باید بآنجا هجرت کند واگر در هیچ‌جای معمورهٔ ارض‌مدینهٔ فاضله‌ای نباشد مرگ برای

فیلسوف از زندگی بهتر است. چنانکه سقراط هم درفیدون (۸۰ ab) احساس می کند که درنظر دیگران موجودی بی‌وجه و بی‌معنی است و در مدینهٔ خود غریب است. گوئی مسافری است که تازه از راه رسیده باشد.

در جمهوری‌هم سقراط خطاب به‌آدیمانتوس می‌گوید: فیلسوف درمدینه غریب است ومانند بذریست‌که آنرا درزمین نامساعدافشانده باشند. (VII,۵۲۰b,VI۴۸۷d,۴۹۹b)

پس وطن فیلسوف کجاست؟ افلاطون وفارابی هردو این وطن را درقرب واتصال به‌عالم غیب ومعقول‌می‌دانند. بنظر افلاطون درشأن آدمی نیست که مقیم مغارهٔ عادات باشد بلکه باید ازآنجا خارج شود ودر مراتب عالم اعیان سیر کند اما پس ازاین‌سیر، مسافر باید با یك سیر عودی بمغاره برگردد واسیران مغاره را باخبر سازدکه تاچه‌اندازه گرفتار اوهام وعادات هستند. هرچند که مغاره‌نشینان سزای اورامرگ بدانند. فارابی‌هم فیلسوف را رئیس مدینه می‌داند واوست‌که می‌تواند وباید بمدینه نظم عقلی بدهد، فارابی، ازاین حیث نه‌تنها با افلاطون بلکه با همهٔ نویسندگان اوتوپی،شریك است بااین تفاوت‌که در نظر افلاطون وفارابی،عقل، تعلق به‌عالم غیب دارد وفارابی عقل بشر را مستفاد از عقل مفارق میداند وحال‌آنکه دردورهٔ جدید منشاء هرنظام و صورت‌معقولی، فاهمه بشر است. چنانکه فی‌المثل آتلانتید جدیدبیکن مطابق با اصول «ارغنون‌نو» صورت یافته ومبتنی برآنست.

وجوه مشابهت واشتراك مدینهٔ فاضلهٔ‌فارابی با اوتوپی‌هامربوط به‌اشتراك درتبعیت ازاصول‌وقواعد واحکام مسلم وبی‌چون وچرای‌عقل

است. در مدینهٔ فاضله فارابی‌هم، راز وسرّ وجود ندارد یعنی هرچه هست مسائل‌عقلی است که فلسفه عهده‌دار حل آنست؛ منتهی عقول ضعیف که ازفهم مطالب دشوار وپیچیده فلسفی عاجزند ازطریق اقناع فروع ونتایج آن‌رامی‌پذیرند واگر رؤسای مدینه از طریق‌اقناع توفیق نیافتند به‌اکراه متوسل می‌شوند. دین که درمدینه، متعهد اجرای روش اقناع است، مثالی از فلسفه است. یعنی دین در مدینهٔ فاضله فارابی تقریباً به‌همان صورت‌مطرح است که در آثار افلاطون ودراوتوپی‌های بعد مطرح شده است. دین اهل مدینه هرچه می‌خواهد باشد، بایدتابع فلسفهٔ صحیح‌باشد والا شایسته نیست که اهل مدینه فاضله ازآن متابعت کنند. پس در مدینه فاضله سرّ معنی ندارد، مردم مدینه باصور مثالی و خیالی حقایق آشنا می‌شوند وآشنائی آنان ازطریق اقناع ویا اکراه است.دیانت هم باید تابع فلسفه ودرخدمت فلسفه حکام و رؤسا باشد. این هرسه صفت مدینهٔ فاضلهٔ فارابی که متفرع بروجوب حکومت عقل در مدینه است وجه مشترك همهٔ مدینه‌های فاضله است. اما چنانکه‌گفتیم جهات دیگرمثل وضع وموقع جغرافیائی وسبك‌معماری مدینه ونحوهٔ مناسبات زناشوئی واشتراك دراموال ومشاغل‌اهل مدینه درطرح فارابی مسکوت مانده یا فیلسوف باشاره‌ای به بعضی از این مطالب اکتفا کرده است[۱]؛ اما مسکوت گذاشتن این مسائل باتوجه بتأکیدی که همه

۱ــ همینقدرکه فارابی خانواده را منحل در مدینه دانسته است شاید ما را مجاز سازدکه بقیه‌نتایج افلاطونی را ازاین قول استنباط کنیم. امادرست نیست‌که بگوئیم معلم ثانی بنابرملاحظات ازتصریح به‌آن معانی خودداری کرده است. او اشتراك در اموال ومشترك بودن زنان را روا نمیدانسته ودر این موارد نظارت مدینه برخانواده را کافی می‌دانسته است.

اوتوپی‌نویسان دراین موارد دارند مطلبی نیست که بتوان بی‌اعتنا از آن گذشت. درآغاز تفکر غربی، افلاطون با اینکه خواسته است‌بشر را به‌تعبیر هزیود بزندگی «درنقطه صفر صیرورت در عصر کرونوس» بازگرداند،از کار و نان ومسکن اهل مدینه غافل نمانده است زیرا بهرحال مدینهٔ‌او مثل‌همهٔ اوتوپی‌ها، مدینه بشر درزمین است. ارسطوهم وقتی می‌گوید «اگر ماکوها خود میبافتند ومضرابهای سیتار خودبخود می‌نواختند» (سیاست $IV,3$) در خیال دنیائی نیست که درآن ماشین خودکار،جای آدمی را گرفته باشد. او با این بیان می‌خواهد لزوم بردگی‌را مورد تأکید قرار دهد وموجه سازدکه چرا کار دشوار وشاق بدنی را باید بعهدهٔ این طبقه گذاشت تاباقی اهل مدینه به‌فراخور وضع خود، فراغت داشته باشند که به‌علم وسیاست وسپاهیگری بپردازند. در اوتوپی‌های دیگرهم کار به‌آن اندازه که احتیاج مردمان اقتضا می‌کند،ضروری دانسته شده‌است. اهل مدینه‌های فاضله ازآنچه کارل مارکس آن را بیگانه‌گشتگی (ازخود بیگانگی) بشر براثر منحل‌شدن وجود او درکار، می‌خوانند، بی‌خبرندآنها یکبار برای همیشه ازیار و دیار ووطن خود که مقام تفکر وآزادگی‌است، دور افتاده‌اند[1] و هیچ چیز نباید غفلت آنها را برهم زند. آنها بی‌خبر از گذشته وفارغ از آینده در روشنائی عقل کارافزا و علوم جزوی از حداقل معیشت برخوردارند وباقناعت درصلح وسلم زندگی می‌کنند.

۱ــ اهل‌اوتوپی‌ها خود آگاهی ندارند یعنی ازخود بیگانه‌اند. آنهااز حق وحقیقت‌هم دورند امالازمهٔ خودآگاهی وآشنای خودنفسانی‌بودن، آشنائی باحق وحقیقت نیست، بلکه عکس آن صادق است.

اشتراك در اموال و خوار شمردن طلا و فلزهای قیمتی در جمهوری افلاطون و در همهٔ اوتوپی‌ها، مانع حرص و حسرت و حسد و دیگر عوارض نفسانی غیرعقلی است. بنظر افلاطون کسانیکه وجودشان طلاست به طلای زمین نیازی ندارند زیرا به‌خزاین عالم غیب دست یافته و مضاهی آن عالم شده‌اند. اهل اوتوپی‌ها هم گرچه نسبتی با عالم عقل مفارق ندارند، علما و فلاسفه‌ای که رئیس مدینهٔ آنانند، یکبار برای همیشه در یك زمان حال متکرر، تدبیر امور معاش و مناسبات آنها کرده و به زندگیشان نظم و سامان داده‌اند. جمهوری افلاطون با اینکه موافقت و مطابقت با اصول و مبانی فلسفی او دارد، مانند اوتوپی‌های دورهٔ جدید فرع بر جهان‌بینی یا جهان بینی‌ها نیست؛ زیرا افلاطون با اینکه بنای جهان بینی را گذاشته است، خود اهل جهان بینی نبوده؛ یعنی عالم و موجودات را بعنوان متعلق و مورد شناسائی دربرابر خود ودر برابر بشر قرار نداده است. معهذا جمهوری هم مثل همه اوتوپی‌ها، مدینه زمینی است و اهل جمهوری ازافتادگی در عالم و در میان حق و باطل و ترس و هیبتی که ملازم با آنست، غافلند. به‌عبارت دیگر جمهوری و همه اوتوپی‌ها رؤیای بهشت زمینی است و ازآنجا که رؤیا باانتزاع عقلی مناسبتی ندارد، مدینه رؤیائی باید درجائی باشد که در آن اشخاص معین به‌کار-های معین بپردازند و البته این رؤیا باید در سرزمینی دور از خطر و بلا و ابتلا باشد. اما درقیاس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی با جمهوری افلاطون می-بینیم که فارابی جز آنکه به‌اجمال و به‌اشاره ذکری از اصناف و طبقات مدینه کرده است، از گذران معیشت و تأمین و امان اهل آن سخن نگفته است. آیا این امر را باید حمل بر بی‌توجهی یا نقص مدینه فاضله

فارابی کرد؟ نه! زیرا مدینه فارابی رؤیا نیست؛ بلکه صرف نتیجهٔ تفکر عقلی است؛ هرچند که فلسفه مدنی‌اواطلاق تام وتمام‌تفکرعقلی برحیات مدنی نباشد. اینکه طبقات واصناف مدینهٔ فاضله، با مراتب نظام عالم مطابقت دارد(در این موردمخصوصاً به‌کتاب سیاساةالمدنیه که در آن به‌بیان مبانی ومراتب ششگانه موجودات پرداخته ودر قسمت فلسفه مدنی، طبقات واصناف مدینه را برشمرده است، رجوع‌شود) بدان معنی است که او نظام مدینه را با تفکر منطقی برطبق نظام عالم ترتیب داده است. کسانیکه به‌فلسفه افلاطون آشنائی دارند با مطالعه این مسودات ، می‌توانند اعتراض کنند که میان نظام جمهوری و نظام تن و قوای نفس و همچنین نظام عالم هم تناسب وجود دارد و از این حیث نباید میان افلاطون وفارابی فرقی‌قائل شد. اختلاف آنها در اصل تناسب میان مدینه وعالم، نیست بلکه در اصل ومنشاء این تناسب است. در فلسفه افلاطون نظام‌عالم ونظام مدینه هردو یکباره به‌فیلسوف داده شده است وتناسب آنها ازآن جهت نیست که یکی از دیگری استنباط شده باشد. بایں جهت مدینهٔ فاضله او واجد همهٔ شئون یك مدینهٔ کامل است. اما درمدینهٔ فاضلهٔ فارابی،شئونی را که نتوان باتعقل ازنظام عالم‌استنباط کرد، مذکورنیست. اینست جهت بی‌اعتنائی‌فارابی به‌موقع جغرافیائی ومعماری ومناسبات اهل مدینه. پس ناروا نیست، اگر بگوئیم مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، مدینه‌ایست درعالم مجردات عقلی (ونه مدینهٔ آخرالزمان) واز این حیث درمیان مدینه‌های فاضله ممتاز است. در اینجا یکبار دیگر ترجمه قطعات آخر کتاب الملة را

می‌آوریم که مؤید نکته بالا وحسن ختام این مقال باشد[۱].

فارابی پس ازآنکه سیر رئیس فاضل را بیان می‌کند باینجا میرسد که:ـ او بازهم ارتقا می‌یابد تا سیر او به‌خدای جل ثنائه منتهی شود وبراو معلوم گردد که چگونه مراتب وحی به‌رئیس اول نازل می‌شود واوبمدد این وحی به‌تدبیر امورمدینه یاامت وامم می‌پردازد.. واین امر مبین‌آنست که مدبر مدینه فاضله نیز خدای تعالی است، چنانکه مدبر عالم‌هم اوست،البته تدبیر خدای‌تعالی نسبت به‌عالم‌وجهی داردو نسبت به‌مدینه‌وجهی‌دیگر،جز آنکه‌تناسبی‌میان این دوتدبیر وجود دارد.چه‌اجزاءعالم‌بااجزاء مدینه یاامت‌فاضله‌متناسب‌است‌و باید ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضدی که درهیئت طبیعی وجود دارد در افعال‌مدینه وجود داشته باشد. یعنی نظیر ائتلاف وارتباطی که در هیئت طبیعی هست درهیأت وملکات ارادی برقرار باشد وچنانکه مدبر عالم، هیأت طبیعی را در اجزاء عالم قرار می‌دهد که سبب ائتلاف وانتظام وارتباط وتعاضد درافعال طبیعی میشود و در عین کثرت اجزاء وافعال، اجزاء حکم‌شیئی واحدی پیدا می‌کند که فعل وغرض واحد دارد، مدبر امت هم باید در نفوس اهل اقسام امت ومدینه هیئتها وملکات ارادی وتعاضد درافعال را چنان جعل ورسم کند که همه باهم مؤتلف و مرتبط باشند،بنحویکه امت وامم درعین کثرت اقسام واختلاف در مراتب و کثرت افعال‌مانند شیئی واحدی باشد وفعل واحد باغرض واحد انجام دهد. این معنی برکسی که در هیئت تن آدمی نیز تأمل کند آشکار می‌شود وچنانکه مدبر عالم، عالم واجزاء آن را با فطرتها وغرایز معین

۱ــ در فصل دوم‌هم باین قسمت استناد شده است.

ایجاد می کند واشیاء دیگری را در آن مرکوز می‌سازد تا عالم واقسام آن را بنحویکه مفطور بر آنست در مدتهای طویل باقی بدارد و دوام بخشد، مدیر ومدبر امت فاضله نیز باید بهمین نحو عمل کند وصرفاً اقتصار بررسم هیئتها وملکات در نفوس امت وترتیب ائتلاف وانتظام و تعاضد در افعال آنان نکند ؛ بلکه علاوه براینها امور دیگری را اعطاء کند تا بسبب آن بقاء ودوام فضایل وتمام چیزهائی که از ابتدا درآنها مرکوز ساخته است، محفوظ بماند. خلاصه آنکه رئیس‌مدینه به‌خدا تأسی کند وازآثار تدبیر مدبر عالم ازآن حیث که اعطاء اصناف موجودات می کند و درآنها غرایز وفطرتها و هیئت‌های طبیعی را بنحوی قرار داده است که هریك از اصناف عالم وجمیع موجودات به‌حسب مرتبه‌ای که دارد وخلاصه جملگی موجودات واجد خیرات طبیعی باشند، تبعیت کند.

باین ترتیب مدبرمدینه‌هم، باید درمدن وامم،نظائر آن خیرات، از صناعات وهیئت‌ها وملکات یا خیرات ارادی به‌حسب مرتبه ومقام‌آن مدن و اُمم فراهم کند، تا جماعات اُمم ومدن به‌سعادت دنیا وآخرت برسند واین امر میسر نمی‌شود مگرآنکه رئیس اول مدینهٔ فاضله،فلسفه نظری را بتمام وکمال بداند؛چه درغیر اینصورت، وقوف به‌تدبیرالهی درعالم وتأسی به‌این‌تدبیر ممکن‌نیست.معذلك پیداست که دین‌مشترکی هم باید درمدن مورد قبول باشدکه جامع آراء واعتقادات وافعال و ضامن ائتلاف وارتباط وانتظام‌اقسام مدن باشد وموجب تعاضد وتعاون باشد واهل‌مدن را بغرض‌ملتمس، یعنی به‌سعادت قصوی برساند .

قیاس هم‌مدینه فاضلهٔ فارابی بااوتوپی‌های‌غربی‌هم‌درحکم تمهید

مقدمه‌ای بود برای ورود در بحث استقلال رأی و نظر فارابی و اینکه او مؤسس فلسفه اسلامی است. در فصل آینده باتوجه بآنچه دراین سه فصل گفته شد ، سعی می کنیم با تمهید مقدمات لازم اصولی را بیان کنیم که فارابی براساس آن به تأسیس فلسفه اسلامی پرداخته است.

فصل چهارم

فارابی، مؤسس فلسفهٔ اسلامی

ما چه ملاکی داریم که برطبق آن درباب مقام یك فیلسوف در تاریخ فلسفه حکم کنیم؟ یاسپرس[1] در آغاز کتاب «فلاسفه بزرگ» خود بحث مفصل وممتّعی دربارهٔ عظمت فیلسوف کرده است. اما دراینجا نیازی به تکرار مطالب اویا بحث دیگری دراین موردنیست. اگر کسی نظر کلی و اجمالی دربارهٔ تاریخ فلسفه داشته باشد واصول ومبادی و مقاصد فلسفه یك فیلسوف را بشناسد می‌تواند دربارهٔ مقام فیلسوف در تاریخ فلسفه، حکم کند. کسانی که شتابزدگی می‌کنند و ظواهر اقوال

1—Jaspers

یك فیلسوف رابا اقوال فلاسفه دیگر قیاس می کند وبصرف همین قیاس نتیجه گیری می کنند، غالباً دچار هفوت وزلت می‌شوند. اصولاً نمیتوان ونباید آراء یك فیلسوف قرون وسطائی را با آراء فلاسفهٔ جدید قیاس کرد. زیرا مبادی ومقاصد آراء آنان بکلی متفاوت است. بیکن فی المثل توجه به‌فلسفه گذشته را مایه گمراهی می‌داند و می‌خواهد طرح نو دراندازد. اگر بشود بیکن رابامتفکران قرون وسطی مقایسه کرد، متکلمان قابل قیاس با اوهستند بشرط آنکه متوجه باشیم، متکلمان ملتزم وحی هستند و بیکن ملتزم نیست. مباحث دیگری هم که درفلسفه جدید مطرح شده است(مانند موضوعیت نفسانی[1] و اعتباریت[2])اصلا مورد نظر فلاسفه اسلامی نبوده وطرح این معانی نکرده بودند ومورد نداشت که طرح کنند. این مقایسه‌ها نه تنها ایجاد سوء تفاهم می کند وموجب گمراهی میگردد بلکه نشانهٔ بی‌اعتنائی و بی‌توجهی به تفکر است. ساده کردن مسائل و تفسیر آن برطبق اقوال متداول و آراء همگانی، فلسفه و بطور کلی تفکر را به خطر می‌اندازد واهل فلسفه بایدازآن بپرهیزند. شایدفارابی وامثال او که سفارش کرده‌اند فلسفه از دسترس عوام‌دور بماند به‌این معنی‌هم نظر داشته‌اند. ولی امروز اگر کسی بخواهد معانی فلسفی را برطبق عادات فکری تفسیر کند یا بجای بیان معانی فلسفی، مطالب عادی و روزمرّه نگوید ملامتش می کنند که به‌زبان مردمان نمی گوید ونمی‌نویسد. آیا فلسفه‌را می‌توان به زبان‌مردم گفت وبزبان‌مردم نوشت؟ آیا دشواری‌فهم‌مسائل و مباحث فلسفه از جهت دشواری‌الفاظ وعبارات است؟

معانی فلسفی بالذّات مشکل است و با تغییر الفاظ و عبارات

---

1 — *Subjectivité* 2— *Objectivité*

نمی‌توان آن را قابل فهم همگان ساخت، گاهی توصیه می‌کنند که اصطلاحات فلسفه را به‌زبان امروزی برگردانند و بسیاری از مردم صافی‌ضمیر هم بدون آنکه معنی این پیشنهاد را دریابند، آن را تأیید می‌کنند؛ زیرا خیال می‌کنند که دوستدار دانائی هستند ومشکل آنها اینست که‌زبان فلاسفه را نمی‌فهمند. پس می‌خواهند که فلسفه به زبان‌غیر فلاسفه‌نوشته شود؛ اما فلسفه به زبان غیر فلاسفه، دیگر فلسفه‌نیست. اصطلاحات‌ذاتی وعرضی و وجود وماهیت وامکان‌ووجوب وامتناع وبشرط لاولابشرط را اگربا الفاظ دیگر تعبیر کنید، معنی آنها که تغییر نمی‌کند. اگرمعنی لابشرط وبشرط‌لا راکسی می‌فهمد، اصطلاح را هم می‌تواندیادبگیرد. امروزیها، فی‌نفسه را «درخود» می‌نویسندوبااین‌نوآوری‌خود، اگرمارا به‌اشتباه‌نیندازندمشکلی‌راهم‌حل نمی‌کنند؛ زیرا معنای‌آن‌را که‌نمی‌توان تغییرداد؛مگرآنکه دانسته یاندانسته‌بمعانی‌کاری‌نداشته‌باشیم‌وغرض این باشدکه‌خیال‌کنیم‌چیزی‌میدانیم وبخواهیم جهلمان‌جهل‌مرکب بماند.

همهٔ‌فلاسفه‌معانی فلسفی را بزبان فلسفی یعنی بزبان مخصوص فلسفه بیان‌کرده‌اند. اما این سعی‌آنان اتفاقی و عارضی نیست؛ بلکه مربوط به‌ذات فلسفه است. افلاطون وارسطوهم فلسفه را ازآن‌خواص می‌دانسته‌اند. اما در اسلام‌این امرجهت دیگری‌هم داشته است.

فارابی درمقدمه‌فلسفه افلاطون وضع فیلسوف را شبیه به وضع زاهدی می‌داندکه‌در شهرخودمغضوب شده ودرصدد ایذاء واذیت او هستند؛ زاهدلباس مبدّل می‌پوشد وبزّی اهل‌طرب و نوازندگان در می‌آیدوطنبوری‌بدست‌می‌گیرد وقصد خروج از دروازه‌شهر می‌کند. دروازه‌بان نام اورا می‌پرسد و زاهد نام حقیقی خود را می‌گوید؛ اما

دروازه‌بان می‌پندارد که او دلقك است و به او اجازه می‌دهد که از دروازه خارج شود. زاهد باین حیله از عذاب و اذیت می‌رهد و دروغ هم نگفته است. مقصود فارابی اینست که فیلسوف چون معانی فلسفی را از نا اهل دور نگاه می‌دارد، اقوال او را اهل فن باید تفسیر کنند و چون فلسفه باین عنوان شناخته شود، این پندار بوجود می‌آید که فیلسوف هرچه بگوید، قابل تفسیر است؛ یعنی اقوال صریح اورا هم باید تفسیر کرد، فارابی می‌گوید باین جهت گاهی فیلسوف به صراحت مقاصد خود را می‌گوید، اما دیگران در این قول صریح معانی مضمر می‌جویند. ظاهراً با این بیان آنچه را که قبلا گفته‌ام نقض کرده‌ام؛ زیرا اشاره کردم که فلسفه را باید بزبان خاص وفنی نوشت وحال آنکه فارابی بعمدو قصد مطالب را بصورت مجمل ومبهم می‌نوشته‌است. این مبهم ومجمل نویسی، مسأله دیگری است وربطی به آنچه در مورد زبان فلسفه، گفته شد، ندارد. در تاریخ فلسفه اسلامی نه‌تنها مردم‌را، چنانکه در فلسفه معمول است، به خواص وعوام تقسیم کرده‌اند و فلسفه را مختص خواص دانسته‌اند، بلکه نمی‌خواسته‌اند فلسفه و کتب فلسفه دردسترس نااهل باشد. چرا؟ مسأله اینست که فلسفه در تمدن اسلام، مبنای احکام حاکم برمناسبات واعمال مردمان نبوده است وفلاسفه خواسته‌اند آن را مبنا واصل قرار دهند وبالطبع تعارضی پیش آمده است. قبل از فارابی، اسمعیلیه به دین صورت فلسفی داده بودند. آنها احکام واقوالی را باطن دیانت می‌دانستند که صورتی از فلسفه نوافلاطونی وفیثاغورثی وحرّانی بود. شاید در عالم اسلام، اسمعیلیه اولین فرقه بود که به بیان وتوجیه فلسفی نبوت پرداخت وقائم را مظهر عقل کل دانست. اما اسمعیلیه وحتی

جماعتی از آنان که پای بند احکام شریعت هم نبودند، صرفاً بنظر توجه نداشتند؛ بلکه درپی مقاصد عملی بودند ومیدانیم کـه یك فرقه مذهبی شأنی جز این نمی‌توانست داشته باشد. البته تعلیمات اسماعیلیه در آراء فلسفی، تأثیـر جدی کـرد. معهذا فرقه اسماعیلیه را، نمی‌توان مؤسس فلسفه اسلامی دانست. زیرا آنها بیشتر همّ خود را مصروف بر تفسیر و تأویل امور واحکام دیانت کردند؛ نه آنکه ابتدا به طرح مسائل فلسفی بپردازند وضمناً احکام دیانت را هم بـر مبنای آن تفسیر کنند. چنانکـه گفتیم اسمعیلیه راجزو متکلمان هم نباید دانست؛ زیـرا متکلّمان، بمدد فلسفه اثبات احکام دیانـت و رد اقوال معاندان ومخالفـان می‌کردند نه آنکه بتأویـل بپردازند. ولی فارابـی وضع دیـگری داشت؛ او ابتدا بتدوین یك سیستم فلسفی اقدام کرد و همه علوم ومعارف زمان خودرا باقتضای اصول ومبانی فلسفی خود، مورد نظر قرار داد. اودرفلسفه‌به مقام اجتهاد رسیده بود و بهمین جهت می‌توانست در علوم اسلامی از قبیل علم کلام وعلم فقه و... حکم کند. بدون‌توجه باین‌معنی، نمی‌توان دربارهٔ مقام فارابی در تاریخ فلسفه حکم کرد. امـا میدانیـم که رازی هم خود را مجتهد در فلسفه می‌دانست و دربارهٔ دین وعلوم‌دینی آرائی داشت. آیا باید مقام رازی وفـارابی را در تاریخ فلسفه یکی دانست. مورخان متقدم، مقام فارابی در فلسفه را بالاتر از مقام‌رازی دانسته‌اندو غالب متجددان هم بتبع متقدمان، با توجه به تأثیری که هریك ازاین‌دو فیلسوف، در اخلاف خود داشته‌اند، اهمیت بیشتری به‌آراء فارابی‌در فلسفه داده‌اند. چرا؟ لابد بایدملاك دیگری‌هم‌غیراز آنچه گفتیم‌برای‌تعیین مقام فیلسوف‌درتاریخ‌فلسفه باشد. این‌ملاك را چنانکه گفتیم باید درفلسفه

فیلسوف جستجو کرد. اگر می گوئیم، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، باید وضع اصول خاصی در فلسفه کرده باشد و اخلاف او، آن اصول ومسائل فلسفه اورا بسط و تفصیل داده باشند. این اصول چیست و آیا با اصول فلسفه یونانی وفلسفه اسکندرانی متفاوت است؟ قبل از آنکه به این پرسش جواب دهیم دونکته را باید بعنوان مقدمه ذکر کنیم. نکته اول مربوط به‌دورداشتن فلسفه از دسترس عوام است که بآن اشاره کرده‌ایم، اما تصریح ننموده‌ایم که فارابی وفلاسفه اسلامی چرا اصرار داشته‌اند که فلسفه را از نااهل دور بدارند. بیان احکام فلسفی به‌صورتی که در آثار یونانی آمده است، مستلزم مراعات و ملاحظه نبوده است. میدانیم که مأمون سعی در ترویج فلسفه کرد وهرچند که اسماعیلیه این سعی اورا حمل برزندقه و کفر کردند، تا آنجا که این سعی درحدودنقل و ترجمه بود، با مانع جدی مواجه نُشد واگر بعدازمأمون ومعتصم، دستگاه خلافت با اعتزال وبا فلسفه مخالفت کرد، این مخالفت به تعطیل حوزه علمی بغداد منجر نشد وفارابی در اوائل قرن چهارم هجری میتوانست باشاره وباجمال معانی فلسفی را بیان کند وبنویسد. پس اگر تعلیم فلسفه یونانی بدون اطلاق آن براحکام دیانت چندان بامخالفت مواجه نمیشد، چرا فلاسفه اسلامی تا این اندازه‌از عوام پروا می کردند؟ فارابی واخلاف او اکتفا به‌فراگرفتن‌وتعلیم آراء یونانیان نکردند؛ بلکه‌چنانکه هیدگرمتفکر معاصر آلمان، دربارهٔ فلاسفه ومتکلمان قرون وسطی می‌گوید: چنان نیست که آنان فلسفه ارسطو را در نیافته باشندآنها به‌وجههٔ دیگری از وجود جواب‌داده‌اندوطرح تازه درانداخته‌اند. پس‌نه آنست که‌فارابی به‌تقلید صرف ازیونانیان درمسائل بحث کرده باشد واختلاف

آراء او بافلاسفهٔیونان مربوط‌به‌خلط واشتباه باشد. فارابی طرح‌اصول تازه‌کرد واز این اصول نتایج بدست‌آورد وآن نتایج چنان بود که می‌توانست برعلوم دینی واحکام وقواعد دیانت اطلاق شود. در این اطلاق احکام فلسفی برقواعد دینی، فلسفه اصل بود و دیانت صحیح می‌بایست تابع فلسفه باشد. پروای فیلسوفی مثل فارابی در بیان‌معانی فلسفی به همین‌معنی‌مربوط میشود، فلسفه ودین از زمان سوفسطائیان در مقابل هم‌قرار داشته‌اند و یکی از اتهامات سقراط این بود‌که حرمت خدایان را نگاه نمی‌دارد. اما در قرون وسطی جمع دین وفلسفه‌مطمح نظر فلاسفه قرار گرفت. فارابی، برخلاف کندی که معتقد بود دین و فلسفه دو نحوهٔ مستقل بیان حقایق است آنها را منفك از یکدیگر نمی‌دانست، درنظر او حقایق دینی، مثالات فلسفه است بعبارت دیگر دین و فلسفه دو وجه مختلف از یك امر واحد است.فلسفه مشتمل‌برقواعدو احکام برهانی است و دین صورت خطابی همان قواعد واحکام‌است. از این بیان فارابی چنین مستفاد میشود که فلسفه‌مقدّم بردیانت است. اما فارابی تصریح نمی‌کند‌که این تقدم، تقدم شرفی‌باشد؛ بلکه‌می‌گوید فلسفه بردیانت تقدم زمانی دارد. معهذا بیان او در مورد نسبت دین و فلسفه را حمل براین‌کرده‌اند‌که او فلسفه را برتر وبالاتر ازدین دانسته است. متتبعان جدید ومخصوصاً مستشرقان در بیان آراء فارابی این نکته را بتأکید بیان می‌کنند وبعضی از متقدمان از اهل نظرنیز،فارابی را از این بابت ملامت‌کرده‌اند‌که ازبین‌آنها مخصوصاً بایدفیلسوف اندلسی، ابن‌طفیل را نام برد.استنباط فیلسوف اندلس اینست‌که‌فارابی رتبه فیلسوف‌را از رتبه‌نبی،بالاتردانسته است، اما فارابی‌وقتی‌می‌گوید

دین مثالات فلسفه است متذکر می‌شود که‌نبی از آنجا که بایدبزبان‌مردم سخن بگوید وعامه،احکام‌برهانی رادرنمی‌یابند،ناگزیرصورت‌خطابی به حقایق برهانی می‌دهدوگرنه نبی‌هم‌فیلسوف است.والبته که‌این‌معنی نمیتوانست مورد قبول وپسندهمه اهل دیانت باشد. فارابی هم متوجه بودکه نتایج فلسفه اومطابقت تام وتمام با معتقدات دینی‌عوام نداشت وچنین مطابقتی را هم ضروری نمیدانست. باین جهت نه روی‌سخن‌او بـا عوام بود ونه توقع داشت که عوام کلمات او را تأیید کنند و حتی بیم داشت که دخالت عوام در فلسفه، آن را فاسد وخراب کند. بهمین جهت باشاره وباجمال می‌نوشت و گاهی که بصراحت‌بیان‌معانی‌میکرد، امیدوار بودکه قول صریح او را هم قابل تفسیر بدانند وامیدواری او بیجا نبود؛ زیرا خواص و فلاسفه بعداز او همگی به توجیه مقاصد او پرداختند ومعانی صریح اورا،با تفسیر خود بصـورت موجه ومـقبول درآوردند. مثال این مورد مبحث نبوت درشفای شیخ‌الرئیس‌ابوعلی سیناست که درآن مضامین رأی فارابی ظاهر دیگری پیداکرده است .

مقدمه دیگری که بایدذکر شوداینست که تاریخ فلسفه را اجمالا می‌توان به سه‌دوره تقسیم کرد۱ـ دورهٔ فلسفهٔ یونـانی۲ـ دورهٔ قـرون وسطی۳ـ دورهٔ فلسفه جدید. در این تقسیم‌ملاك ومناط،حوادث‌تاریخی از قبیل تقسیم امپراطوری روم شرقی وغربی‌وفتح قسطنطنیه بوسیلـه ترکان عثمانی وامثال این وقایع‌وحوادث نیست؛بلکه مناط‌وملاك،آغاز تفکر تازه وبنای تمدن متناسب باآن تفکر است، پس در واقع‌تـقسیم تاریخ فلسفه به‌سه‌دوره، تقسیم تحکمّی وبرطبق دلخواه این‌وآن‌نیست بلکه مبتنی برفلسفه تاریخ است. دورهٔ فلسفهٔ یونانی را می‌تـوان ازآن

جهت از دورهٔ بعدی ممتاز دانست که در آن عالـم، مدار تفکـّر است. اما در دورهٔ قرون وسطی ودر دورهٔ جدید، بترتیب خداوانسان دائرمدار تفکرند. بعبارت دیگر در هریك از این سه دوره، تفکرفلسفی، اصول و مبادی متفاوت بااصول ادوار دیگردارد وهرمسأله فلسفی که مطرح شود فرع وتابع آن اصول است وبهمین جهت نمی‌توان آراء یك فیلسوف جدید را با فیلسوف قرون وسطی مقایسه کرد. فی‌المثل وقتی رأی فارابی درمورد علم را باهرفیلسوف دورهٔ جدید قیاس کنیم، ممکن است مشابهات ظاهری بین آنها ببینیم؛ اما اگر تعمّق کنیم، قیاس، بکلی بی‌اساس است زیرا فیلسوف جدید، منشاء علم را بهرنحو که حاصل شود، قوهٔ احساس وفهم وعقل آدمی میداند وحال آنکه در نظـر فارابی، منشاء علم، عقل فعال است وعقل بالقوه آدمی، بالفعل نمی‌شود مگر آنکـه عقل فعـال مددی به او برساند؛ حتی متکلمان قرون وسطی که به عالم‌وسائط وعقل فعّال معتقد نبودند، علم را بخشش یزدان میدانستند و قائل بودند کـه اوست که چشمه آن را در میان جان ما نهاده است نه‌آنکه انسان خود مستقلا موضوع شناسائی باشد. ما دراینجا بحث از چگونگی‌وکیفیت احساس وادراك نمی‌کنیم کـه امر فرعی و جزئی است و امروزه متعلق بحث علم‌النفس(باصطلاح روان‌شناسی) است. در فلسفه از ماهیت‌علم بحث می‌شود وماهیت علم درنظر متقدمان ومتجددان یکی نبوده‌است. بنابراین قول، مناسبت ندارد که بگوئیم که فلان فیلسوف‌قرون‌وسطی، مثلا فارابی، قبل از فلاسفه دیگر رأیی را اظهار کـرده است.زیرااگر در تاریخ فلسفه به ادوار قایل شدیم. دیگر این‌قول که تفکروعلم‌تابع اصل تکامل است، نمیتواند اعتبار داشته باشد. وقتی می گوئیم فارابی

قبل ازدکارت یا کانت، فلان‌قول را اظهار کرده است،دانسته یاندانسته این اصل را پذیرفته‌ایم که در تاریخ فلسفه هر فیلسوف چیزی باقوال گذشتگان افزوده و آن را تکمیل کرده است و فلاسفه بزرگ گذشته، این امتیاز را دارندکه بعضی مطالب را زودتر از موقع خود، بیان کرده‌اند. با این نحوهٔ تفکر ناگزیر باید قبول کنیم که فلاسفه گذشته صرفاً به گذشته تعلق دارند وما که ازگذشته،گذشته‌ایم، در آثار و افکار آنها، بعنوان مرتبه‌ای ازعلم وتفکر که مادون علم وتفکر کنونی‌است، نظر می‌کنیم و در اینصورت اگر ببینیم یکی از گذشتگان سخنی گفته است که مورد قبول امروزیها یا بطور کلی مردم‌دوره‌های‌بعداز اوست، سخن او را حمل برعظمت می‌کنیم. این همان نحوهٔ تفکریست که از آن تعبیر به تفکر «یك ساحتی»شده است. درست‌است که علم تکنولوژیك جدید که‌اختصاص‌به‌دورهٔ‌جدیدتاریخ‌بشر دارد،تابع نحوی تکاملی‌بوده‌است؛اماغافل‌نبایدبود که‌این علم، علم خاصی است. علم کمّی‌وتکنولوژیك است که‌میتوان‌بمدد آن، تصرف در طبیعت کرد. این علم را نبایدعلم‌مطلق وملاك ومناط دانست و همهٔ انحاء تفکر و علم‌گذشته را تابع آن قرار داد. آنچه امروز تکامل خوانده میشود ربطی به‌فلسفه وتاریخ فلسفه ندارد. بعبارت دیگر تاریخ فلسفه، تاریخ تکامل فلسفه نیست. اگر افلاطون وارسطو رامؤسس فلسفه و در زمره بزرگترین فلاسفه میدانند نه بدان معنی است که در عصر خود و بقیاس با دوره‌ای که درآن تفکر کرده‌اند، متفکران بزرگی بوده‌اند؛ بلکه بهمان معنی که کانت و هگل را فیلسوف بزرگ میدانیم. افلاطون و ارسطوهم عظمت دارند. در شعر هم که نحوهٔ دیگری از تفکر است

زمان و زمانه نمی‌تواند مدخلیتی در حکم ما راجع به عظمت شاعر داشته باشد . یعنی چنانکه افلاطون در تفکر فلسفی، مقامی‌والاتر از برگسون‌دارد، سوفوکلس هم درشاعری مقام و مرتبه‌اش بالاترو والاتر ازلامارتین‌وازراپاوند است وفردوسی ومولوی وحافظ‌راازحیث‌شأن و مقام شاعری با هیچیك ازشاعران جدید و معاصر نباید قیاس کرد .اگر همهٔ انحاء تفکر را تابع فکر متداول بدانیم، ازتفکراعراض کرده‌ایم و در این‌صورت‌فلسفه وشعردیگرجائی‌نخواهدداشت.فلسفه درهردوره‌ای از تاریخ خود بیان نحوه‌ای ازتجلی وظهور وجوداست‌وبا این‌تجلی‌و ظهور،قواعد نظر و عمل معین میشود . اکنون با توجه به این مقدمات باید ببینیم اصول و مبادی اساسی فلسفه فارابی چیست و این فلسفه در قیاس با فلسفه یونانیان تا چه اندازه اصالت دارد . علمای فلسفه ،کمتر بتاریخ فلسفه توجه دارند و بیشتر به تحقیق در مسائل می‌پردازند . مورخان فلسفه را هم باید اجمالاً بدو دسته تقسیم کرد .

۱ـ مورخانی که بجای تاریخ فلسفه، تاریخ فلاسفه نوشته‌اند . مورخان قدیم فلسفه غالباً جزو این دسته‌اند و ادعائی جز این هم نداشته‌اند . چنانکه عنوان کتاب دیوژن لائرس تاریخ فلاسفه است و ابن‌ندیم،فهرست نوشته و عنوان کتاب قفطی اخبارالحکما[۱] است و ابن‌ابی‌اصیبعه،عیون الانبا فی طبقات الاطباء را تألیف کرده است. عناوینی مثل صوان الحکمه ومحبوب القلوب هم دلالت صریح بر مضمون کتاب ندارد .

۱ـ شهرزوری هم کتابی تحت‌عنوان تاریخ الحکماء نوشته وکتاب او رامرحوم ضیاءالدین دری بنام کنزالحکمه بفارسی ترجمه‌کرده است .

۲ـ مورخانی که درتاریخ خود، مختصر آراء و اقوال فلاسفه را می‌آورند. این جماعت معمولاً فیلسوف نیستند و دانسته و ندانسته مطابق باروح زمان خود و برطبق تفکر غالب بشرح وتفسیرو انتخاب اقوال می‌پردازند. دراینجا لزومی ندارد که از مورخان فلسفه‌دردورهٔ جدید ذکری بکنیم. همینقدر مـی‌گوئیم که این جماعت طرح ماهیت تاریخ و تاریخ فلسفه نمی‌کنندو بیشتر به تتبع اهمیت میدهند. مورخان قرون وسطائی فلسفه هم گر چه‌غالباً محقق و صاحب نظر هستند،تاریخ فلسفه را در افق قرون وسطی قرار می‌دهند.

نگاهی به کتاب‌الملل والنحل و کتاب‌الفصل‌بین‌الاهواء والملل نشان میدهد که شهرستانی وابن حزم هم تفسیر قرون وسطائی فلسفه‌ها را تلخیص کرده‌اند و اگر فی‌المثل شهرستانی در بیـان آراء متکلمان وفلاسفه اسلامی، دقت وامانت دارد، ازآن جهت است که می‌توانسته است، مقاصد صاحبان آن آراء را درست دریابد؛ اما او هـم چنانکه گفتیم،فلسفه یونانی واسکندرانی را از افق تفکر دورهٔ اسلامی می‌بیند واز این جهت نمی‌تواند بمسأله تأسیس فلسفه در اسلام واصالت‌فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی توجه داشته باشد؛ بخـصوص که خود متکلم است؛ اما متجددانی که تاریخ فلسفه اسلامی نوشته‌اند و غالـب آنان یا مستشرق‌هستند یا از مستشرقان متابعت کرده‌اند، بیشتردرصددند که منابع ومآخذیونانی فلسفه اسلامی را معین کنند.این‌جماعت‌تلویحاً یا تصریحاًفلسفه اسلامی را صرف‌تقلید از فلسفه‌یونانی‌می‌دانند.

پس بصرف مراجعه بـه کتب تاریخ فلسفه، نمی‌توان باصالت فلسفه اسلامی پی‌برد، حتی مورخان دورهٔ اسلامی فلسفه، با وجوداینکه

کم و بیش متذکر اصول فلسفه اسلامی بوده‌اند، این اصول را بااصول فلسفه یونانی‌قیاس نکرده‌اند، زیرا اصول فلسفه خودرا مشترك‌بین فلسفه یونانی واسلامی می‌دانسته‌اند. و اصولاً طرح تاریخ فلسفه و تاریخی بودن تفکر، نکرده‌اند. بنابراین، بحث‌در تأسیس‌فلسفه‌اسلامی مستلزم تحقیق تازه است. در این تحقیق نباید تفکر وفلسفه وعلم را بعنوان امرانتزاعی ومنفك از تمدن منظور کرد؛ زیرا مدنیت و تمدن هردوره، متناسب با تفکر است وتمدن وقتی تغییر می کند که تفکر به تمامیت برسد و دستخوش انحطاط گردد. ایجاد تمدن تازه هم مستلزم تفکر تازه است. البته این معنی که بطور کلی درست است در اطلاق بر تمدن اسلامی، ما را دچار یك مشکل بزرگ می کندو آن اینست که فلسفه اسلامی، و تمدن اسلامی با هم چه‌مناسبتی‌دارند معهذا بدون توجه به تمدن اسلامی که مبنای آن دیانت اسلام است نمی‌توان دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، حکم کرد. در تمام‌فلسفه قرون وسطی و در فلسفه فلاسفه اسلامی، شأن دیانت بقدری اهمیت داشته است که بسیاری ازآشنایان به فلسفه وشاید بعضی از محققان فلسفه، فلسفه را مؤید دیانت دانسته و تعلیم و ترویج‌آن را مؤثردر استحکام‌مبانی‌آن پنداشته و از فهم و درك نسبت میان این دو درمانده‌اند. دیانت در فلسفهٔ اسلامی چه شأنی‌دارد؟میدانیم که احکام‌در دورهٔ اسلامی‌مأخوذ ومستفاد ازکتاب‌آسمانی و کلمات وحی نبوی و احادیث منقول از نبی وائمه است؛ یعنی احکام ناظر به مناسبات و معاملات و اعمال و عبادات مردم، منشأغیر بشری و الهی دارد؛ بخلاف دورهٔ جدید که

بشر خود وضع احکام و نوامیس میکند. البته فلسفه اسلامی از این حیث با دین مشابهتی دارد و این مشابهت باعث شده است که میان ماهیت دین وذات فلسفه، اشتباه بشود.

درفلسفه اسلامی هم منشاء کتاب تکوینی و کتاب تدوینی خدا است. اما کتاب تدوینی متناسب با کتاب‌تکوین و نظام عالم است و فیلسوف با نظر کردن درعالم تکوین می‌تواند احکام کتاب تدوینی را استنباط کند. باین معنی که فیلسوف سیر در مراتب موجودات می‌کند وعالم عقلی مضاهی عالم عینی می‌شود وبآنچه در لوح‌محفوظ مسطور است، علم پیدا می‌کند وقادر به تأسیس مدینه وتدبیر آن می‌شود. اگر در بیان مطلب باین اجمال اکتفاء کنیم،تفاوت میان‌دین و فلسفه معلوم نمی‌شود؛ حتی می‌توان فلسفه یونانی را هم از آن‌حیث که جزء مدنی وعملی آن فرع برقسمت نظری است، به فلسفه اسلامی و به دیانت نزدیك دانست. با توجه به این مشابهت، بعضی از پژوهندگان جدید، تصور کرده‌اند که فلسفه اسلامی عبارت از تطبیق فلسفه یونانی بر اصول دیانت اسلام است. هیچکس نمی‌تواند بگوید که فلسفه بی‌اعتناء به تفکر دینی بوده است؛ اما اعتنای فلاسفه به دیانت بدان معنی نیست که آنها بعضی از معتقدات دینی را اقتباس‌و با آراء فلسفی التقاط کرده باشند. وقتی می‌گوئیم فلاسفه اسلامی بدیانت اعتنای جدی داشته‌اند، مراد اینست که آنها جلوهٔ وجود را درآئینه دیانت دیده‌اند و بهمین جهت است که وجود و حق را خدا دانسته‌اند. اما اینکه گفتیم فلاسفه اسلامی بمنشاء الهی کتاب تکوینی و کتاب تدوینی قائلند، قول آنان را نباید عین معتقدات

دینی دانست؛ بلکه این قول آنان به فلسفه یونانی که خدای عالم وقادر وحی ومرید درآن مطرح نیست، نزدیکتر است؛ هرچند که با آنهم نباید مشتبه شود. پس فلسفه اسلامی نه عین دیانت است و نه مبنا و اساس و باطن آن . این فلسفه صرف التقاط آراء یونانی هم نیست. فارابی دین را مجموعه تمثّلات میداند و صورت مثالی فلسفه را دین می‌خواند و امر قدسی و معقول را مشتبه می‌کند و مانند همه فلاسفه دیگر، از حقیقت دیانت تا اندازه‌ای دور می‌شود. پس این گناه فارابی نیست که بدیانت صورت فلسفی می‌دهد. از ابتدای تاریخ فلسفه، استیلای تفکر عقلی بر همهٔ انحاء دیگر تفکر آغاز شده است ومتهم کنندگان سقراط که او را منکر خدایان می‌دانسته‌اند، چندان بی‌حق نبودند.(حاشا وکلاکه جنایت آنان را توجیه کرده باشم بلکه منظورم اینست که دستاویزشان بی‌وجه نبود) نطفهٔ مذهب اصالت بشر و قطع تعلق با امر قدسی یا لااقل کنارگذاشتن دیانت در فلسفه یونانی، وجود داشته است. ایراد اساسی که باین قول می‌توان وارد کرد اینست که فلسفه قرون وسطی نسبت به فلسفه یونانی، بیشتر با دین مناسبت و موافقت دارد و بسیاری از فلاسفه مسیحی قرون وسطی درعداد قدیسین و از ارکان کلیسا بوده‌اند. در عالم اسلام هم که فلاسفه چنین شأنی نداشته‌اند و احیاناً مورد ملامت یا تکفیر ارباب شریعت قرار گرفته‌اند، اتهامشان این بوده است که اثبات حکمت یونانی می کرده‌اند و از حکمت ایمانی غافل بوده‌اند[1]. اما این حکم، حکم بظاهر است واگر کسانی بعنوان دفاع از فلسفه چنین حکمی می کنند، قبل از هرچیز از

۱ــ چند وچند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان

فلسفه دور می‌شوند ؛ زیرا بظاهر وظاهربینی اکتفا می‌کنند وحال آنکه با ظاهربینی ، فلسفه خراب و نابود می‌شود . فلاسفه مسیحی قرون وسطی،باین معنی، درتوفیق ووحدت بخشیدن به فلسفه ودیانت، موفق شدند که بدیانت صورت فلسفی دادند . اینکه داستایوسکی مسیح را زندانی بزرگ کلیسا میداند، این حادثه در دوره جدید آغاز نشده است ؛ مسیح از ابتدای تأسیس کلیسا، زندانی شده است. فلاسفه مسیحی قرون وسطی با همه احتیاطی که درنگاهداشتن کلمات وحی دارند،از حیث اثبات فلسفه ومقدم انگاشتن آن، با فلاسفه دیگر فرق اساسی ندارند ؛ جز اینکه فلاسفه دیگر ، کمتر موافقت و مخالفت شرع را درنظر می‌گیرند؛ اما اینان نسبت به این موافقت و مخالفت بی پروا نیستند ؛ هرچند که بقول مولوی

همچو قلابان براین نقد تباه
نقره می‌مالند و نام پادشاه
ظاهر الفاظشان توحید و شرع
باطن آن همچو درنان تخم صرع

وارد این مطلب نمی‌شویم که فلسفه نقد تباه است یا نیست؛اما می گوئیم که خصوصیت فلسفه قرون وسطی، مطابقت آن با دیانت‌نیست بلکه دراینست که حق را خدا می‌داند و خدا را دائر مدار کائنات می‌خواند . البته اگر به معنائی که فیلسوف بخدا میدهد، توجه نداشته باشیم،می‌توانیم فلسفه را موافق و مؤید اصول دیانت بدانیم و حال آنکه خدای دیانت معبود است وخدای فلسفه معقول . بهمین جهت است که در دیانت بصرف نظر؛ نمی‌توان دیندار بود؛ اما فلسفه صرف

نظر است وامکان‌دارد که تمام نتایج‌وتوابع‌عملی ومدنی آن متحقق‌نشود چنانکه در تمدن اسلامی این نتایج کاملاً تحقق نیافته ومنشائیت اثرش اندك بوده است؛اما اگراز این مطالب استنتاج شود که فلاسفه، فلسفه یونانی را بردیانت ترجیح داده‌اند و دین را مطابق با فلسفه یونانی تفسیرکرده‌اند،این استنتاج درست نیست . فلسفه بالذّات یونانی است و هیچ فیلسوفی اعم از فیلسوف قرون وسطی یا فیلسوف دورهٔ جدید منکر این معنی نمی‌شود . اما چنانکه گفتیم فلسفه در هر دوره‌ای صورت خاص خود دارد؛ بقسمی که صورت فلسفه اسلامی با صورت فلسفه یونانی یکی نیست ونباید اصول ومبانی فلسفه اسلامی را عین اصول ومبانی فلسفه یونانی دانست . اجمالاً میتوان این فرق را باین صورت بیان کرد :

میدانیم که پرسش اساسی فلسفه‌پرسش وجود و «موجود من حیث هوموجود»است؛یعنی درفلسفه پرسش میشود که چرا موجود هست. برحسب جوابی که به این پرسش داده شده است،فلسفه های مختلف و ادوارمختلف تاریخ‌فلسفه تحقق یافته است. ارسطو به این پرسش جوابی داده است که عین جواب افلاطون نیست؛اما با آن سنخیت ومناسبت دارد. اما پاسخ فارابی با پاسخ دو استاد بزرگ یونانی فلسفه، تفاوت اساسی دارد . به‌نظرفارابی ، وجود خداست و اوست که بماهیات، وجود میبخشد. فارابی برای اولین بار، در تاریخ فلسفه موجودات را بدو جزء عقلی وجود و ماهیت و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه گانه تقسیم کرده است و حال آنکه مقولات دهگانه ارسطو، مقولات وجود است نه مقولات ماهیت . این

نحوه تقسیم، یك امر جزئی بی اهمیت نیست ونباید آن را تصرف کوچکی دریکی از ابواب حکمت دانست؛ بلکه مؤدی بطرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است ؛ به تناسب این قول حقیقت وعلّیت، معانی‌دیگری پیدا کرده است؛ چنانکه فارابی می‌گوید حق خداست و معانی دیگر حقیقت در آثار او باین معنی مربوط میشود؛ زیرا وقتی‌حقیقت را مطابقت علم با شیئی میداند ، نظرش به اینست که همهٔ موجودات، درعلم الهی موجود بوده و آنچه درقضای الهی وجود داشته بمرتبه قدر تنزل یافته است . همچنین وقتی حق را ازلی میداند، متوجه همین معناست. مضافاً باینکه علّیت هم بصورت دیگری منظور وملحوظ شده و بیشتر معنی علّیت فاعلی‌پیدا کرده است. هیچیك از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم واگر میبینیم که در فلسفه اسلامی مسائل تازه‌ای مطرح شده است که در فلسفه‌یونانی وجود نداشته است، نبایدتصور کنیم که فلاسفه‌اسلامی فی‌المثل بملاحظه دیانت بطرح آن مسائل پرداخته‌اند؛ بلکه‌بنابراصول تازه و بمقتضای این اصول آن مسائل هم مطرح شده است . باین‌جهت فارابی‌را باید مؤسس‌فلسفه اسلامی دانست . اما اگر فلسفه‌اوواخلاقش برخلاف آنچه در تمدن دوهزارسالهٔ غربی می‌بینیم ، باوجودتأثیردر تمدن‌اساس آن نبوده و مؤدی به‌ظهور تمدن تازه‌ای نشده است. این مسأله ازمعضلات تاریخ‌است و باید دربارهٔ‌نسبت فلسفه و تمدن‌اسلامی تحقیق‌و تفکر جدی بشود .

نتیجه

ایااز آنچه تاکنون گفته شد، میتوان نتیجه گرفت که فارابی، مؤسس فلسفهٔ اسلامی‌است؟ میدانیم که در تاریخ‌فلسفه اسلامی، فارابی ملقب به معلم ثانی است وظاهراً این عنوان را از قرن پنجم هجری باو داده‌اند. مورخان ومتتبعان متقدم ومتآخر، درباب اینکه چرا فارابی‌باین لقب ملقب شده است، توجیهات مختلف کرده‌اند وهمه آن توجیهات در حد خود درست است. فارابی افضل حکمای بعد از ارسطو بوده ودرمنطق متبحرواستادشده وآن‌را بصورت منقحّی‌بزبان عربی‌تدوین‌و

مرتب کرده است همچنین او بسیاری ازمطالب ومضامین فلسفه یونانی را کــه براثر اشتباه وقصور فهم مترجمان، مبهم و احیاناً بی‌معنی بوده اصلاح وتفسیر کرده وباین ترتیب مؤسس حوزهٔ جدیدی در فلسفه شده است.اما اگر بهمین‌اقوال اکتفا کنیم برای فلسفه اسلامی شأن واهمیتی بیش ازفلسفه اسکندرانی نمی‌توانیم قائل شویم.اگر می‌دانستیم که‌اولین بار، کی این عنوان را بفارابی داده است،فهم معنی وجهت آن آسان‌تر میشد،اما یك نکته را میدانیم وآن اینکه این‌قبیل عناوین پس از ترتیب مقدمات و ذکر جهات کافـی، به‌اشخاص‌اعطانمی‌شود؛ بقسمی که اگر از معطی لقب‌هم جهت آن‌را بپرسند، شاید ازعهده جواب‌روشن وصریح برنیاید،درواقع اعطای این‌قبیل عناوین تااندازه‌ای حاکی از اعجاب و تحسین است؛چنانکه وقتی افلاطون‌شاگردخود ارسطو را «عقل حوزه علمی آکادمی» نامید،مقصودی‌جز تمجید وتحسین ازشاگردخودنداشت اما درموردعنوان معلم ثانی، ناگزیر ازقیاس هستیم،هرچندکه این‌قیاس بدون اشکال‌هم‌نباشد. می‌دانیم که مسلمین ارسطورا معلم اول دانسته‌اند وبه‌فارابی‌لقب معلم ثانی داده‌اند و میرداماد معروف به‌معلم ثالث است اگر گفته شودکه ارسطو واضع ومدون‌منطق است وعلوم را مرتب و منظم کرده وموضوع‌ومسائل هریك را معین کرده است فارابی هم در قیاس با او، درعالم اسلامی همین شأن را دارد، ولی معلم ثالث،ظاهراً ازاین حیث باارسطووفارابی قابل قیاس نیست؛ولی این اشکال ظاهری است؛ ارسطو معلم علم برهانی است؛ فارابی هم‌چنانکه تاکنون نشان داده‌ایم،نه‌تنها علوم را طبقه‌بندی می کند وعلوم اسلامی را هم درطبقه بندی‌وترتیب خود می‌آورد،بلکه بتمام‌این علوم،صورت منطقی‌وبرهانی

می‌دهد؛البته فارابی در مورد علوم اسلامی جز این نمی‌گوید که این علوم باید درذیل فلسفه وتابع فلسفه باشد. او در واقع مسائل این علوم رامنحل در فلسفه نمی‌سازد و فقط در فصوص الحکم،آغاز استیلای صورت بحثی ونظری را بر تصوف می‌توان دید؛اما میرداماد،علم کلام وتصوف‌را چنان در فلسفه واردمی کند که دیگر نمی‌توان میان موضوع ومسائل آن علوم تفکیك کرد؛ بعبارت دیگر،میرداماد وملاصدراچهار حوزه تفکراسلامی، یعنی علم کلام وتصوف وحکمت‌اشراق و حکمت مشاء، را در فلسفه جمع می کنند.پس میردامادهم بهمان جهت ملقب به معلم‌ثالث شده‌است که بفارابی‌عنوان معلم‌ثانی‌داده‌اند؛ معذلك نبایدمیان معلم ومؤسس، اشتباه کرد. هرمؤسسی معلم است؛ اماهرمعلمی مؤسس نیست.پس‌وقتی‌می‌گوئیم که فارابی،مؤسس‌فلسفهٔ اسلامی‌است ، عنوان معلم‌ثانی نبایدموردا ستنادما باشد.البته‌ازتحلیل‌این‌عنوان‌می‌توانیم‌دربحث خود استفاده کنیم؛ ولی نمی‌توانیم بگوئیم که چون فارابی معلم ثانی است وقبل ازاو مثلا کندی باین عنوان شناخته نشده است، بایدفارابی رامؤسس‌هم‌دانست. پیداست که درأینجا مقصوداز تعلیم،این نیست که معلم در حوزه درسی خاص،به‌اشخاص معینی چیزی تعلیم‌کرده باشد. اگر تأسیس مدرسه وتعلیم، ملاك اعطای عنوان معلم بود،چرا ارسطو را معلم اول گفتند و حال‌آنکه قبل‌از او افلاطون آکادمی را تأسیس کرده بود. البته افلاطون مستحق احراز عنوان معلم اول‌بود؛ اما این استحقاق ربطی‌به‌تأسیس‌آکادمی‌نداشت.افلاطون، مؤسس فلسفه است واگرآکادمی‌هم نبود، این حکم در مورد او درست بود. پس وقتی می‌بینیم که فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند، نباید جستجو کنیم که در

کجاو به‌چه کسانی تعلیم داده است. تمام فلاسفه اسلامی شاگردان فارابی هستند و فلسفه اورا بسط وتفصیل داده‌اند؛ اما قبل از آنکه فلسفه اسلامی بسط وتفصیل کافی پیدا کندو بتمامیت برسد، بفارابی عنوان معلم ثانی داده بودند واینکه تمام فلاسفه اسلامی، شاگرد فارابی هستند، ازجهت مؤسس بودن اوست ودراینجاست که مفاهیم معلم ومؤسس، بهم نزدیك می‌شود. اما وقتی این عنوان را بفارابی داده‌اند، هرچند که کم وبیش احساس می‌کرده‌اند که اساس فلسفهٔ اسلامی را فارابی نهاده است، بیشتر توجه بجهت ظاهری داشته‌اند وگفته‌اند فارابی، مجدد علم برهانی ومؤسس آن در عالم اسلام است. توجه بمعنی اشتقاقی لفظ یونانی که معادل تعلیم عربی است، مؤید این معنی است. متذکر این نکته نیز باشیم که قدمای ما علم ریاضی را تعلیمی وتعلیمیات گفته‌اند. صورت برهانی بتمام علوم دادن امر مهمی است؛ اما مربوط به‌تاریخ فلسفه‌است بدین معنی که درطی تاریخ فلسفه، منطق غلبه بیشتر می‌یابد و این غلبه اختصاص بیك حوزه فلسفی یا فلاسفه معینی ندارد ودر همین‌جاست که مفاهیم معلم ومؤسس ازهم دورمی‌شود. برای اینکه فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بشود، لازم بود که مقام معلم ثانی را احراز کند، اما کافی نبود. درفصول دوم وسوم این رساله تااندازه‌ای روشن شده است که فارابی با چه مهارتی قواعد علم نظری را برنظام مدینه اطلاق می‌کندوسیاست ودیانت وبطور کلی حکمت عملی غیرمبتنی برفلسفه نظری را باطل و مردود می‌شمارد. باتفسیری که از معنی معلم کردیم فارابی دراین مورد بمقتضای اطلاق صورت عقلی برمدینه و نظام آن و مناسبات اهل مدینه به‌طرح مسائل وبحث وفحص می‌پردازد؛ اما تافلسفه نظری ونظام عقلی

موجودات براو معلوم نباشد، چگونه می‌تواند نظامی مشابه با آن درمدینه تصور کند. درست نیست که بگوئیم، فلسفه نظری فارابی، فلسفه ارسطوئی یا التقاط آراء افلاطون وارسطو ورواقیان واسکندرانیان است. این التقاط، در فلسفهٔ اسلامی کم وبیش صورت گرفته است ودر کتب تمام فلاسفه اسلامی، آثار آن را می‌توان یافت. اما چیزی که از آن غفلت شده‌است، تحولی است که درعالم اسلام ومسیحیت درتاریخ فلسفه‌رخ می‌دهد. این تحول درتاریخ فلسفه اسلامی که مورد نظر ماست، در چه وقت وچگونه صورت‌می گیرد؟ تازمان فارابی مقدمات این‌تحول‌فراهم شده بود؛ اما هیچیك از اسلاف او، این توفیق را نداشتندکه بچون و چرا در اصول بپردازند. وقتی می‌خواهیم فرق میان فیلسوف ومحقق فلسفه را بدانیم اختلاف و نزاع درمسائل ونحوه حل آنها نمی‌تواند ملاك باشد؛ اگراهل فلسفه، بدون توجه به‌اصول، به‌نزاع در مسائل اکتفا کنند، محقق هستند؛ اما فیلسوف نیستند. فیلسوف علاوه‌براینکه به‌حل مسائل می‌پردازد، درمبادی واصول نظر می کند وتوجه او بمسائل، فرع برتلقی او از اصول است. قبل ازفارابی یعقوب بن‌اسحق کندی‌معروف به‌فیلسوف عرب، باصلاح ترجمه‌ها وگردآوری مسائل پرداخته بود و می‌توان اورا درزمرهٔ اولین وبزرگترین محققان فلسفه دانست. معذلك اومؤسس فلسفه اسلامی نیست. اگر کندی را اولین فیلسوف اسلامی می‌دانیم، جهتش اینست که قبل از او آشنایان به‌فلسفه یا مترجم‌بودند یا متکلم. متکلمان اسلامی، گروهی از اهل نظر بودند که درمورد وحی واحکام وحی چون وچرا نمی کردند؛ بلکه به‌اثبات اصول دین و دفاع از دیانت ورفع شبهات مخالفان ومنکران واهل بدعت، می‌پرداختند؛

بعبارت دیگر آنها فلسفه را باستخدام دیانت درآورده بودند یا درست بگوئیم، تصور می‌کردند که فلسفه را خادم دین قرار داده‌اند. کندی با اینکه بامتکلمان‌معتزلی زمان خود کــه از نفوذ بسیار برخوردار بودند مناسبات نزدیك داشت، درزمرهٔ متکلمان نیست؛زیرا برخلاف آنان که ازقواعد منطق وفلسفه، دراثبات احکام دین، استفاده می‌کردند، کندی بدون آنکه منکر وحی ونبوت ودیانت بشود،به‌تنظیم وتــدوین مسائل فلسفه، اعم از الهی وریاضی و طبیعی، درجنب دیانت، همت گماشت وآثــار مترجمان معاصر خــود را تنقیح کرد؛ اما طرح تازه‌در فــلسفه درنینداخت؛ ولی فارابی از حد شارح فلسفه یونانی گذشت. فهم این معنی برای کسیکه به عمق معانی فلسفی، توجه نداشته باشد و صرفاً به ترتیب مسائل ونحوه استدلال نظرکند، بسیاردشوار است. پژوهندگان جدیدکه بیشتر به‌ظاهر توجه دارند، نظرشان اینست که فلاسفه اسلامی آراء یونانیان را گرفته وبملاحظه ومــراعات دیانت درآن تصرفــات جزئی کرده‌اند.این‌حکم نه‌تنها سطحی‌است بلکه خطای فاحش وحاکی ازجهل نسبت به‌فلسفه اسلامی وتاریخ فلسفه بطور کلی است.چنانکــه قبلا گفته شده است نظر یونانیان درباب خدا و عــالم وآدم وحقیقت متفاوت بانظرفلاسفه‌قرون‌وسطی، اعم ازقرون وسطی مسیحی واسلامی است. یکی ازشرکت‌کنندگان درمراسم بزرگداشت فارابی دردانشگاه تهران (بهمن ۱۳۵۳) دربیان این اختلاف گفت کــه مدار فلسفه یونانی برانسان است وحال‌آنکه در فلسفه اسلامی دائرمدار،خداست.حکم او درباب فلسفهٔ یونانی خطاست؛زیرا در این فلسفه «عالم» دائر مداراست امادرمورد فلسفه اسلامی درست گفت. درتمام فلسفه قرون وسطی،خدا

دائرمدار کائنات‌است واین مطلبی‌است که یونانیان و مخصوصاً فلاسفه بزرگ یونان، مانند افلاطون وارسطو هرگز آن را طرح‌نکرده بودند. افلاطون در طیمائوس به صانعی قائل است که اشیاء را برطبق عالم مثال واعیان‌می‌سازد . امامبدع موجودات‌نیست؛ یعنی موجودات را ازعدم،خلق نکرده‌است.ارسطوهم خدارا علت‌غائی عالم می‌دانست وعلم وقدرت وحیات وسمع وبصر وصفات دیگر به‌او نسبت نمی‌داد وحال‌آنکه در فلسفه‌اسلامی‌خدا،علت فاعلی‌کائنات است.البته‌نمی‌توان منکر شد که دیانت در تغییر مبانی و مبادی فلسفه تأثیر داشته است اما مطلب از این قرار نیست که فلاسفه اسلامی، فلسفه یونانی را قبول کرده وقول به‌ابداع عالم وکائنات را به‌آن ملحق ساخته باشند.

مگر می‌شود که هررأیی را بیك سیستم فلسفه منضم‌کرد؟ فلسفه‌هائی داریم‌که‌التقاطی است؛ در این قسم فلسفه‌ها، اجزائی ازفلسفه‌های مختلف را گرد آورده وسعی کرده‌اند که آن اجزاء را بنحوی باهم تلفیق کنند، بعبارت دیگر، فلسفهٔ التقاطی، طرح اصول معین واطلاق آن‌اصول،برمسائل‌نیست؛ بلکه مجموعه‌ایست ازمسائل. درچنین‌فلسفه‌ای بحث از اصول نمی‌شود واگر بشود، اصول را از مسائل استخراج می‌کنند ودرواقع باتلخیص مسائلی‌که گردآوری شده است، اصول ومبادی را بدست می‌آورند وحال آنکه در هرفلسفه اصیل، مسائل‌فرع براصول ومبادی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا فلسفه اسلامی یك‌فلسفه التقاطی‌است. قبل ازاینکه به‌این پرسش پاسخ‌بدهیم، باید بگوئیم که دو حوزه عمده فلسفی در عالم اسلام ظهور کرده‌است که عبارتست از «حکمت مشاء» و «حکمت اشراق». درحکمت مشائی

تأثیر ارسطو بیشتر است وحکمت اشراقی به‌فلسفه افلاطون نزدیك است. اصلاً در تاریخ فلسفه به‌کسانی فیلسوف مشائی می‌گویند که شاگرد ارسطو هستند وفارابی‌هم در عداد مشائیان است و وقتی از خود او می‌پرسند که مقام تو درفلسفه نسبت به ارسطو چیست، جواب‌می‌دهد که اگر در زمان او بودم در زمرهٔ بزرگترین شاگردانش بشمار می‌آمدم. این اعتراف بشاگردی را برچه‌چیز حمل باید کرد؟ شاید اگر بگوئیم منظورفارابی‌این نیست که درفلسفه مقلّد ارسطوست. بگویند که اجتهاد در برابرنّص کرده‌ایم وباصطلاح کاسه از آش داغ‌تر شده‌ایم. اماتوجه کنیم که شاگردی نسبت به‌ارسطو،اختصاص به‌فارابی یا ابن‌سینا ندارد؛ تمام فلاسفه شاگردان افلاطون وارسطو هستند؛ منتهی قوهٔ تصرف این شاگردان مختلف است وحتی میان مؤسسان فلسفه‌هم این اختلاف‌وجود دارد. بهرحال افلاطون‌وارسطو،مؤسس فلسفه هستند؛بعبارت دیگر فلسفه چیزی جز بسط تفکر افلاطون و ارسطو نیست. این نکته را از آن جهت متذکر شدیم که کسانی توقع دارند که فلسفه اسلامی از هرجهت متفاوت با فلسفه یونانی‌باشد،آنها می گویند که منطق درفلسفه اسلامی، ترجمه منطق ارسطوست وفلاسفهٔ اسلامی‌هم مانند استاد خود ارسطو، آن را مدخل علم قرار داده‌اند. درطبیعات یونانی‌هم مسلمین چندان تصرفی‌نکردند واگردرالهیات تغییراتی‌دادند، ازبیم‌تکفیریابقصد نزدیك ساختن فلسفه بدیانت بود. البته اگر کسی بگوید که فلسفه اسلامی‌بهیچوجه، التقاطی نیست وهیچ مسأله‌ای ازمسائل فلسفه یونانی درآن عیناً تکرار نشده است ، تعصب می‌ورزد. معهذا چنانکه گفتیم، فلسفه اسلامی تفسیر وصورت تازه‌ای ازتفکر فلسفی است.

در فلسفه جدیدهم، کمابیش هرجا مفاهیم «جوهر» و «عرض» و «صورت» و «ماده» و «ذاتی» و «عرضی» وامثال آن مطرح می‌شود، معانی یونانی آن مورد نظر است. اما نمی‌توان گفت که فلسفه جدید تکرار فلسفه یونانی است. هرچندکه فلسفهٔ جدیدهم بسط وتفصیل‌همان فلسفه‌است. منتهی‌وقتی به‌فلسفه‌جدید نظر می‌کنیم باید توجه‌داشته‌باشیم که تغییر جهتی‌که در دورهٔ جدید درفلسفه پیدا شد، بعد ازتمامیت یافتن تفسیر قرون وسطائی فلسفه یونانی بود. اما فلسفه قرون وسطی اولین گشت و تغییر جهت درطی تاریخ فلسفه است وبنابراین عادی و طبیعی بنظر می‌رسد که فلسفه‌قرون‌وسطی‌نزدیك‌تربه‌فلسفه‌یونانی‌باشد؛ بخصوص که درفلسفه جدید، ازآنجاکه انسان‌اصالت پیدا می‌کند، تغییر وتحول محسوس‌تراست. پس قرابت‌فلسفه‌اسلامی بافلسفه یونانی را نباید حمل برتقلید صرف‌فلاسفه اسلامی، نسبت باسلاف یونانی آنان دانست. حتی علم طبیعی، درفلسفه اسلامی ازحیث اساس ومبنابا **طبیعیات** ارسطو متفاوت است؛ زیرا مسلمین به‌موجودات طبیعی ازآن حیث‌که مجعول خداونداست، نظرمی‌کردند. بسیاری ازمورّخان متأخر فلسفه‌اسلامی، گفته‌اندکه این قبیل تغییرات وتصرفات ناشی ازسوء تفاهم است. یعنی چون‌مسلمین درست مقاصد معلمان یونانی‌خود را در نیافتند، آن‌مقاصد را چنان تفسیر کردندکه باآنچه منظور نظر یونانیان بود، تفاوت‌داشت وتغییر واختلاف ازهمین‌جا ناشی‌شد. یکی ازاین مورخان، گریگوریان پژوهندهٔ جوان ارمنی اهل شوروی است (که گویا جوانمرگ شده باشد) که درکتاب «تاریخ فلسفه درآسیای میانه» فارابی را ازآن‌جهت مستحق احراز عنوان «معلم ثانی» می‌داندکه سعی در جدا کردن آراء

ارسطو از شوائب وتفسیرهای نو افلاطونی واسکندرانی و رواقی، کرده‌است. اما حقیقت اینست که نه‌سوء تفاهمی وجود داشته و نه‌فارابی وامثال اودرمشرق عالم‌اسلام،چنین‌سعی وجهدی کرده‌اند. دستاویزاین پژوهندگان اینست که مسلمین نمی‌دانسته‌اند که مثلا کتاب «اثولوجیا» اجزائی از کتاب تاسوعات افلوطین است‌وربطی به‌ارسطو ندارد. بنظر این‌جماعت درفلسفه‌اسلامی،بااین اشتباه، آراء ارسطوئی ونوافلاطونی درهم‌آمیخته‌شده وسعی فارابی، درجمع‌آراء افلاطون وارسطو، مبتنی برهمین اشتباه بوده است. برای اینکه اصالت واهمیت فلسفه اسلامی‌را دریابیم وبدانیم که فارابی‌به‌چه معنی مؤسس فلسفه اسلامی‌است، باید این قبیل احکام‌را، لااقل به‌اجمال مورد رسیدگی قرار دهیم.اگرحقیقتاً فلسفه اسلامی، براثر یك سوء تفاهم بوجود آمده[1] یا فلاسفه اسلامی ملتزم بوده‌اندکه آراء ارسطو را بیان کنند وهررأیی را که باو منتسب بوده است بوجهی توجیه کرده‌اند، دیگر نباید سخنی‌از فلسفه اسلامی در میان باشد یا اگرهم ذکری ازآن می‌شود باید بعنوان دنباله شرح و تفسیراسکندرانی فلسفه یونانی‌تلقی‌شود. اما می‌بینم‌که همین‌پژوهندگان

۱ــ این‌قول مبتنی‌برهیچ تحقیقی نیست بلکه جزء مشهورات زمانه ماست که برتاریخ فلسفه اسلامی هم اطلاق شده‌است. یك پژوهنده فرانسوی‌که‌کتابی در مجموعه «چه میدانم» درباره ژان‌پل‌سارتر وآراء او نوشته، معتقد است که سارتر چون کلمات هیدگر را درست درنیافت،طبعاً آراء اوتازگی پیدا کرد و بعد می‌نویسد که این سوء تفاهمات در تاریخ فلسفه بکرات موجب پیدایش آراء تازه شده‌است. بیچاره نمی‌پرسد که چرا در میان هزار شارح وپژوهنده ومورخ فلسفه که اقوال وکلمات هیدگر رادرنیافته‌اند،یکی مثل سارتر پیداشد و از بقیه کمتر نامی وذکری‌هست.

فصل جداگانه‌ای درتاریخ فلسفه، به فلسفه اسلامی اختصاص می‌دهند و اگر به‌آنها ایرادشود که مطابق اصول شما (که درحقیقت عادات فکری متداول است وگاهی بنام روح علمی وروش تتبع وپژوهش خوانده می‌شود) نباید فرقی میان جالینوس وفارابی باشد، لابد جواب می‌دهند که فارابی، بمسائل نظم تازه داده وفلسفه یونانی را که تشتت درآن پیدا شده بود، بصورتی مرتب درآورده است. اما این جواب را در آثار آنان نمی‌توانیم بیابیم؛ زیرا غالب آنها صرفاً اصرار دارند که هرجزئی ازفلسفه اسلامی را مأخوذ ازمآخذ موجود یا ازدست رفته یونانی بدانند وهمّ وغمّی غیر از این ندارند.

آیا فارابی درصدد بوده است که ارسطوی واقعی را بشناسد و آراء وکتب منحول اورا تشخیص دهد؟ تردید نیست که هرفیلسوفی سعی درشناختن ودانستن فلسفه‌ها دارد، بشرط آنکه تصور نکنیم که غرض و مقصدفارابی محدود می‌شده‌است باینکه‌بداندآیاانتساب فلان قول بفلان فیلسوف، درست است یا نه. این پژوهش‌ها در دوره ما واز وقتی که تفکر مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته است، اهمیت پیدا کرده وجای تفکر را گرفته واحیاناً بصورت بیماری وکنجکاوی بی‌وجه درآمده است. فارابی تعلق خاطر به‌فلسفه داشته وراه می‌جسته ودوستدار دانائی بوده و بیش ازآنکه به‌قائل نظر داشته باشد در اقوال تأمل وتفکر می‌کرده است واگر گاهی اقوالی را بمتقدمان نسبت می‌دهد که در واقع از آنان نیست، بیهوده جستجوی مآخذ ومنابع نکنیم؛ زیرا اوخود، اقوال راتفسیر کرده‌است نه‌آنکه ازجائی نقل کرده باشد. فی‌المثل می‌دانیم که فارابی کتاب «عیون‌المسائل» خودرا که خلاصه تمام‌فلسفه اوست، متضمن

آراء ارسطوئی می‌داند ودرآن رسالهٔ کوچك، خـواسته است، آراء ارسطورا‌باختصار هرچه تمامتر بیان کند. اما این رساله ارسطوئی‌نیست وچون خیلی موجز است و جـزئیات مسائل در آن نیامده است، بهتر می‌توانیم وجوه اختلاف فارابی را با ارسطو درآن ببینیم . آیا فارابی نمی‌دانسته است که این‌آراء ازارسطو نیست؟مگر او کتاب مابعدالطبیعه رانخوانده وقسمتی ازآن را شرح نکرده بود؟ مگر اوبیش ازچهل‌بار، کتاب فیزیك ارسطو را مطالعه نکـرده بـود؟ آیا در عیون‌المسائل به اثولوجیا و کتب منحول دیگر نظر داشته است؟ مطالب آن با مضامین اثولوجیا هم مطابقت وموافقت ندارد. اصلاً اگر فـارابی با توجه به کتاب اثولوجیا می‌خواست، فلسفه ارسطو را تفسیر کند ومیان‌فلسفه‌ها جمع وتوفیق بعمل آورد، چرا در کتاب «جمع بین آراء افلاطـون و ارسطو» کمتر به‌این کتاب استناد کرده است. فارابی در این کتاب بـه سیزده مورد اشاره می کند که در آن موارد، آراء افلاطون وارسطورا مختلف دانسته‌اند وفارابی که این اختلافات را ظاهری مـی‌داند، سعی کرده است‌که اتفاق نظر آنان را اثبات کند. اما در این سعی تا مورد یازدهم اختلاف، اصلاً نامی ازاثولوجیا نمی‌برد ووقتی بمورد یازدهم اختلاف یعنی به قول به‌عالم اعیان و مثل و صور مفارق افلاطونـی می‌رسد، بکتاب اثولوجیااستناد می کند وسرانجام‌هم‌به‌بیان رأی‌خود را مورد عقول‌مفارق وعالم‌مجردات می‌پردازد. پس‌فرض کنیم که فارابی اصلاً کتاب اثولوجیا را نمی‌خواند یا مـی‌خواند و می‌دانست که از افلوطین است؛ آیا دراین صورت به‌جمع آراء افلاطون وارسطو توجه نمی‌کرد؟ اگر دو مورد ازموارد سیزده‌گـانه جمع‌آراء دو فیلسوف به

اثولوجیا مربوط است، دربارهٔ یازده مورد دیگر چه باید گفت؟ اگر بخواهیم بظاهرهم اکتفا کنیم، می‌توانیم بگوئیم که فارابی بهرحال کتاب الجمع را می‌نوشت؛ منتهی امکان داشت که در آن از موارد یازدهم ودوازدهم ذکری نکند والبته این حکم بشرطی درست است که بخواهیم درمرتبه ومقام وظاهر وظاهربینی بجدال بپردازیم، اما مسأله اینست که معنی سعی فارابی درجمع بین آراء فلسفی وتوفیق فلسفه و دیانت وبطور کلی تحویل همه انحاء تفکر به‌فلسفه چیست. فارابی در مقدمه کتاب «جمع بین آراء دوحکیم» می‌گوید: «دیدم که مردم زمانه در اموری مثل مبداء عالم وپیدایش آن وهمچنین در مسائل حدوث و قدم و... نزاع دارند،خواستم این‌نزاع‌ها مرتفع شود». فارابی به‌چه صورت به‌رفع این‌نزاع‌ها پرداخت؟ او در واقع نه‌رأی افلاطون را اثبات کرد ونه‌قول ارسطو را؛ بلکه هردورأی را بنابرمبادی فلسفه‌خود تفسیر کرد واین تفسیر او به‌علم الهی محدود نشد؛ بلکه در همه اجزاء فلسفه، اطلاق پیدا کرد. نکته‌ای که در مورد فلسفه فارابی جای انکار ندارد، اینست که او فلسفه نظری را علم حقیقی واصلی دانست وتمام علوم دیگررا فرع بر آن وتابع آن قرارداد وبه‌جمع میان فلسفه‌ها اکتفا نکرد؛ بلکه دین وفلسفه را هم بقسمی جمع کرد وقائل شد که صورت برهانی مسائل در فلسفه‌را،انبیاء صورت‌تمثلات داده‌اند وگرنه ازحیث ماهیت فرقی میان فلسفه ودیانت نیست. این سعی تا همین اندازه که قرین توفیق بوده است،مربوط به‌اصول ومبادی خاص فلسفه اسلامی است. هیچیك‌ازشارحان‌ارسطو، درصورتی که ارسطوئی صرف‌بودند، نمی‌توانستند فلسفه را برجمیع معارف وانحاء مختلف تفکر ومنجمله

برتفکر دینی اطـلاق کنند واین مقصود درصورتی حـاصل می‌شد که تغییراتی در اصول فلسفه بوجود آید والا بـا قبول اصول ارسطوئی، این مقصود حاصل نمی‌شد. بیهوده نیست که ابن‌خلدون فلاسفه‌اسلامی را ملامت می‌کند که فلسفه را بامسائل دینی آمیخته واز طریق متقدمـان (که‌مقصودش‌ازمتقدمان‌بیشترارسطوست)دورشده‌اند. گوئی‌ابن‌خلدون احساس‌کرده است که اگر فلاسفه اسلامی، تبعیت صرف از متقدمان کرده بودند و از طریق اسلاف یونانی خـودبیرون نمی‌رفتند، تفسیر فلسفی دیانت‌هم ممکن نبود، چنانکه ابن‌رشد هم که میخواست مقلد و تابع ارسطو باشد، درتوجیه عقلی دین، احتیاط را توصیه می‌کرد و با استناد بقول استادان یونانی، دائر برمنع هرنوع چون وچرا درامور و مسائل‌دینی، می‌گفت که قبول‌اوامر واحکام دینی را بهیچوجه موکول وموقوف بیافتن ودریافتن وجه‌عقلی‌آن نباید کُرد. ابن‌خلدون‌باین‌نتیجه رسیده بود که فلاسفه اسلامی باتلقی تازه خود از خدا و حقیقت وعالم مجردات، فلسفه‌ای‌بوجودآورده‌اند که به‌دین وعلوم وضعی‌شرعی،زیان بزرگ می‌رساند. پیداست که ابن‌خلدون بماهیت فلسفه اسلامی توجهی ندارد وفلاسفه اسلامی را متهم می‌کند که فلسفه متقدمان را به‌علم کلام وتصوف آمیخته‌اند؛اما‌این نکته‌را می‌توان ازخلال اقوال او دریافت که فلسفه درعالم اسلام،صورت تازه‌ای پیدا کرده‌است که می‌تواندديانت را درخود منحل سازد ومـوجب بی‌اعتقادی واختلاف وتفرقه گـردد. ابن‌خلدون، کم و بیش دریافته‌است که اگر اهل فلسفه،متابعت صرف‌از افلاطون وارسطو می‌کردند وحد عقل را مـی‌شناختند و از آن تجاوز نمی‌کردند، آمیختگی میان دین وفلسفه واختلاف وتباهی در دین پیش

نمی‌آمد. امامنشاء این آمیختگی چه بود؟ فلاسفه در باره «امور عامه و مبادی موجودات واینکه این مبادی روحـانی هستند و از نحوه صدور موجودات ازمبادی و از مراتب روحانیان وپس از آن از احوال نفس پس از مفارقت از اجساد وبازگشت آن به‌مبداء و... بحث می‌کنند» و چنانکه از فحوای کلام ابن‌خلدون برمی‌آید تا وقتی که غزالی ردّ بر فلاسفه نوشت وازآن پس علم کلام وفلسفه مخلوط شد، مشکلی وجود نداشت وهرفسادی که بزعم او،پدید آمد، بعد ازاین‌خلط واشتباه‌بود[۱]؛ امامتعرض نمی‌شودکه اگر فلسفه تغییر نکرده بود؛این خلط واشتباه‌هم پیش نمی‌آمد. درست است که الفاظ وجود ومبادی موجودات و عالم مجردات همان بودکه در فلسفه یونانی‌مطرح شده بود وفلاسفه اسلامی هم مثل‌فلاسفه یونانی وچنانکه شأن فلسفه است، بحث درماهیات اشیاء می‌کردند. امامعنی‌این الفاظ تغییرکرده بود،هرچندکه غالب‌این‌تغییرات بدان‌حدنبودکه‌هرکس‌مختصرآشنائی بافلسفه پیداکند،بفهم ودرك‌دقایق آن‌برسد؛اما فلاسفه اسلامی ومحققان دراین‌فلسفه،کم وبیش متوجه این معنی بودند؛ ولی امروز که اطلاع ما ازفلسفه اسلامی سطحی است و بیشتر به‌ظاهر توجه مـی‌کنیم، این پرسش مطرح شده استکـه فلسفه اسلامی تا چه‌اندازه اصالت دارد. درست بگوئیم، این پـرسش مطرح نشده‌است؛ بلکه پژوهندگان بانظرکردن درظواهر اقوال،حکم‌به‌تقلیدی بودن فلسفه اسلامی می‌کنند. «با این حکم نباید مخالفت کـرد؛ بلکه چون این‌قبیل احکام‌را کسانی‌صادر می‌کنندکه نه‌فلسفه یونانی‌می‌دانند

۱ـ هرچندکه در مواضع‌مختلف،بطور کلی‌با آراء فلاسفه مخالفت کرده است.

و نه در فلسفه اسلامی صاحب بصیرت و اطلاع کافی هستند، قولشان را نشنیده باید گرفت و بآن اعتنا نباید کرد. البته اطلاع و بصیرت در هردو فلسفه هم برای صدور چنین احکامی، کافی نیست؛ باید چیزی در ما باشد که موجب طرح مسئله شود. مدعی نیستم که من این مسئله را کماهو حَقُه، مطرح کرده‌ام؛ نکاتی را که بنظرم رسیده و احساس کرده‌ام، در این وجیزه آورده‌ام و بدون اینکه تعصبی نسبت به فلسفه اسلامی داشته باشم، نتوانسته‌ام باستناد اقوال پژوهندگان جدید، بگویم که در فلسفه اسلامی، نکته تازه‌ای نیست و اگر هست بی‌وجه و ناروا و ناشی از قصور فهم یا مراعات ملاحظات است. علمای فلسفه ما اگر نتوانند به پرسش اجمالی مربوط به اصالت فلسفه اسلامی، جواب وافی بدهند، می‌توانند بسیاری از مطالب مربوط به آن را که راقم سطور، از عهده توضیح و بیانش برنیامده است روشن سازند؛ بشرط آنکه میان فلسفه و تحقیق فلسفی خلط نکنند و طرح یك یا چند مسئله و یا حل و برهانی کردن مسائل گذشتگان را که معمولا از عهده شارحان بزرگ هم برمی آید، ملاك مقام فیلسوف قرار ندهند.

فارابی

بقلم ر. والتزر (R. Walzer)

ترجمه ازدائرةالمعارف اسلامی

در ایامی که مقدمات انعقاد مجالس خطابه و بحث‌درباره آثار وفلسفه ومقام‌فلسفی فارابی، فراهم‌می‌شد، باشاره دوست وهمکار عزیز آقای ایرج‌افشار، مقاله‌والتزر (Walzer) را که در دائرةالمعارف اسلامی آمده است، ترجمه کردم تا برای علاقمندانی که اهل فلسفه نیستند و مطالعات وتحصیلات واشتغالات ایشان اقتضا نمی‌کند که به‌تعمق درمسائل فلسفه‌بپردازند، وسیله آشنائی اجمالی به زندگی وآراء وآثارفارابی باشد وچون‌در بعضی‌موارد، با مستشرق فاضل، اختلاف سلیقه داشتم، ملاحظات خود را درحاشیه مطلب قرار دادم وسعی کردم که این ملاحظات، کوتاه ومختصر باشد. دراین مقاله اصول ومبادی ومسائل فلسفه فارابی مطرح نشده ونویسنده باشاراتی اکتفا کرده است، **بهمین‌جهت، شایدمطالعه‌این‌مختصر، چندان‌چیزی بر معلومات‌خواننده‌آشنا به‌فلسفه اسلامی نیفزاید. اما از آنجا که نمونه‌ای‌از تلقی مستشرقان‌وخارجیان‌نسبت‌به‌فلسفه‌اسلامی است‌واین‌نحوه‌تلقی، درسر تاسر رساله‌ای که‌در‌دستان‌است** مخل فهم ودرك معانی‌فلسفی وحجاب‌تفکر، دانسته‌شده‌است (هرچند که‌متضمن اطلاعات‌درست ومفید‌باشد)، الحاق‌آن به‌این دفتر بی‌مورد بنظر نیامد.

ابونصر محمدبن‌طرخان‌بن اوزلغ، که نام او درمتون لاتین‌قرون وسطی، بصورت الفارابیوس یا اونصّر آمده است، از اجلّه فلاسفهٔ اسلامی است وباین اعتبار که ارسطو معلم‌اول است، او را معلم ثانی خوانده‌اند.

در بارهٔ وضع زندگی فارابی، اطلاع ما، بسیار اندک‌است؛ نه در آثار موجود او، شرح حالی هست ونه از معاصرانش چیزی در بارهٔ احوال او بما رسیده است. مولد فارابی وسیج یکی از قرای‌شهر فاراب در ترکستان بوده وچنانکه ازبعضی روایات برمی‌آید؛ متجاوز از هشتاد سال زندگی کرده ودرسال ۳۳۹ هجری قمری (مطابق با ۹۵۰

میلادی) در دمشق وفات یافته است[1].

پدر فارابی که برطبق بعض روایات منصب وعنوان قائدالجیش داشته، ظاهراً جزو محافظان ترك خلیفه بوده واحتمالاً وقتی به بغداد رفته، فارابی را که در عنفوان جوانی بوده باخود بآنجا برده است.

فارابی سالهای.متمادی از عمر خود را در بغداد بانزوا گذرانده وبهیچوجه وابستگی به‌درباریان وارباب دیوان و منشیان نداشته است. او درسال ۳۳۰ هجری (مطابق با ۹۴۲ میلادی) بجهاتی که برما معلوم نیست، دعوت‌سیف‌الدوله،حکمران شیعی مذهب حمدانی را پذیرفته و مخصوصاً درحلب جلیس اهل ادب دربار این‌امیر بوده و تا آخر عمر،

۱ــ فارابی که نام او درعیون‌الانباء ابن ابی‌صیبعه واخبارالحکماء قفطی و در تتمهٔ صوان‌الحکمه والفهرست وطبقات الامم؛ ابونصر محمدبن محمد ذکر شده است، بنابرقول ابن‌ابی‌اصیبعه نسب ایرانی داشته اما در اینکه زبان فارسی می‌دانسته است یانه، شواهد قطعی در دست نیست جز اینکه دو رباعی به‌او نسبت داده‌اند:

اسرار وجود خام وناپخته بماند — وان گوهر بس‌شریف ناسفته بماند
هرکس بدلیل عقل چیزی گفتند — آن نکته که اصل بود، ناگفته بماند

ای آنکه شما پیر جوان دیدارید — ارزق پوشان این‌کهن دیوارید
طفلی زشما در بر مامحبوس‌است — او را بخلاص همتی بگمارید*

غالب فهرست نویسان نوشته‌اند که او زبانهای متعدد و منجمله زبان فارسی می‌دانسته است. فعلا اینقدر می‌توانیم بگوئیم‌که با زبانهای فارسی ویونانی آشنائی داشته وبعضی از کلمات والفاظ این دو زبان را در آثار خود آورده است. (مترجم)

*این‌دورباعی درکتاب‌تاریخ ادبیات‌ایران تألیف ذبیح‌الله‌صفا ودرلغت‌نامه دهخدا، آمده‌است.

در زمرهٔ ملازمان او مانده است.

معلم فارابی در فلسفه، یوحنابن خیلان مسیحی نسطوری بوده و ابن‌ابی‌اصیبعه[۱]ـ بنابرقول خود فارابی ـ ومسعودی[۲] او را در مآل‌امر، منتسب به‌شعبه‌ای ازحوزه‌های فلسفهٔ یونانی اسکندرانی دانسته‌اند که درست نمیدانیم چگونه بمسلمین رسید ودرفلسفهٔ اسلامی تجدید حیات کرد. گویابعضی ازاصحاب این‌حوزه‌به‌انطاکیه وازآنجا بمرو وحران رفته و بعد مدرسه به‌بغداد انتقال یافته است. یوحنابن خیلان هم‌بعد از سنهٔ ۲۹۵ هجری قمری (۸۹۰ میلادی) به‌بغداد رفته وشاید فارابی در مرو هم نزداو،تلمذ کرده باشد.

علاوه‌براین می‌دانیم که‌فارابی بامترجم وشارح بزرگ، ابوبشر متی‌بن یونس (متوفی درسال ۳۲۹ ه. ق مطابق‌با ۹۴۰ میلادی) مراوده داشته واین‌ابوبشر ازبزرگان حوزهٔ‌مشائی مسیحی بغداد بوده ویحیی‌بن عدی که بعداً رئیس این حوزهٔ فلسفی شده، بشدت تحت تأثیر و نفوذ او قرار داشته است.

با رجوع‌به‌آثار فارابی‌که بدست‌ما رسیده‌است،درمی‌یابیم که‌او تا چه‌اندازه در فلسفهٔ خود، مدیون تعلیمات حوزهٔ ارسطوئی بغداد در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) بوده وتفسیر اسکندرانیان‌اخیردرتفکر او چه تأثیر عظیمی داشته است[۳].

۱ــ ابن ابی‌صیبعه II, 135, 8, sqq

۳ــ کتاب التنبیه والاشراف 122, sqq

3- M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. Phil. Hist. Klasse XXII, 1930

فارابی به‌این نتیجه رسیده بود که فلسفه درهمه‌جا معدوم ومنسوخ شده واکنون در عالم اسلام، دروطن تازهٔ خود، تحقق تازه یافته است. بنظر او اعتقاد وایمان دینی فرع برتعقل بشر است. احکام وحی که اشخاص غیرفیلسوف بمدد آن ازخلال مثالات، به‌حقیقت نزدیك‌شده‌اند نسبت به‌فلسفه ازحیث‌رتبه مؤخر است[1]. حقیقت فلسفی کلی‌است وحال آنکه مثالات در ادیان وملل مختلف، متطوّر ومتغیر است. این مثالات آثار تفکر انبیاء فیلسوف است که محمد هم یکی ازآنهاست. می‌بینیم که فارابی درمورد نسبت دین وفلسفه از الکندی‌هم دورتر رفت که با استخدام فلسفه در خدمت احکام وحی به‌آن شأن خاص اسلامی داده بود[2]؛ اما ازسوی دیگر، بارازی‌هم موافقت نکرد که به‌انبیاء نسبت‌حیله ودروغگوئی داده بود؛ بلکه مانند استاد خود افلاطون، مقام و اهمیت

۱ــ گرچه ازفحوای کلام فارابی در تحصیل‌السعادة ودربعضی دیگر از آثار اوبرمی‌آید که او فلسفه را از حیث رتبه بردیانت وملت مقدم دانسته‌است درکتاب الحروف تصریح می‌کند که تقدم فلسفه نسبت به‌دین، تقدم زمانی‌است البته در این قول جای تأمل وبحث است وشاید منظور او از دیانت، دیانت مسیحی ودین اسلام بوده است. بهرحال ازآن جهت که کتاب الحروف‌فارابی در دفاع از فلسفه صریح است، نمی‌توان‌گفت که بنابرملاحظات ومقتضیات‌چنین حکمی کرده است. البته فارابی در همین کتاب دیانتی را که مبتنی بر فلسفهٔ صحیح‌نباشد، فاسد خوانده است. وای‌بسا که مقصودش از تأخیر دین، نسبت به فلسفه، این باشد که چون دیانت، مؤسس برفلسفه است، ابتدا بایدفلسفه باشد تا دین تحقق‌یابد.

۲ــ البته کندی در آراء خود بمتکلمان معتزلی نزدیك بوده است، اما در اینکه آیا فلسفه را باستخدام دین در آورده است یانه، محل بحث ونظر است. (مترجم)

بسزائی به‌دیانت وشریعت داد. بعضی شواهد وقرائن حاکی از آنست که‌فارابی کم کم به‌این رأی،مایل شده وآن را پذیرفته است[۱].

فلسفهٔ یونانی در سیر خود تا زمان فارابی، صورت هیئت‌تألیفی داشت که کم وبیش مصروف تحقیق حقیقت و بیان طریقه صحیح نیل بسعادت بود؛ اما فارابی درصدد برآمدکه بمدد این‌فلسفه، مسائلی راکه براثر نزاع مسلمانان،درزمان اومطرح شده بود، حل کند وروشن‌سازد که باتوسل به‌فلسفهٔ یونانی،بخوبی می‌توان از عهدهٔ حل این مسائل برآمد[۲]

۱ــ والتزر، ازآنجاکه بعنوان متتبع در آراء فارابی‌نظرکرده است، همهٔ مسائل فلسفه را درعرض یکدیگردیده وبیشتر بترتیب‌تاریخی حل آن مسائل‌نظر داشته است. اما برای کسی‌که می‌خواهد ماهیت فلسفهٔ فارابی‌را درك‌کند، مسأله نسبت دیانت وفلسفه درحکم مسائل اساسی است وفیلسوف هروقت ودرهرسن‌و سالی که بامر دیانت توجه کرده باشد، طرح فلسفه خاص خود را از همان‌وقت درانداخته است. بعبارت دیگر، اگرفارابی بامر دین ونسبت فلسفه ودیانت‌توجه نمی‌کرد،شأن او در حد شأن یك شارح بود ونمی‌توانست معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی باشد.البته‌منکر نمی‌توان شدکه فارابی پس ازمطالعهٔ دقیق وعمیق فلسفه یونانی واحاطه برمعارف دینی، قدرت تصرف پیدا کرده وصاحب نظر و رأی خاص شده است. (مترجم)

۲ــ مراد والتزر این نیست که فارابی خواسته است بمدد فلسفهٔ‌یونانی، مسائل سیاسی ومدنی زمان خود را حل کند؛ بلکه منظورش،مسائل مورد نزاع فرق اسلامی است وچنانکه از مطاوی بعضی از کتب فارابی ومخصوصاً کتاب الحروف برمی‌آید فارابی دستوری جز فلسفه برای رفع مشکلات نمی‌شناسد و سعی در تحکیم موقع فلسفه درقبال مخالفت های اهل شریعت وارباب کلام می‌کند وظاهراً کتاب‌الحروف‌راهم‌دررد شکوك وایرادهای ابوسعید سیرافی فقیه ومتکلم وادیب معاصر خود نوشته است. (مترجم)

برطبق الهیات غیر ملتزم وحی یونانی، خدا، علت اولی صدور موجودات است و وحی الهی چیزی جز اعلی مرتبهٔ کمال نفس ناطقهٔ بشر نیست وماهیت حقیقی خلقت وعنایت الهی‌هم، بصورت نظام‌مراتب عالم ظهور کرده است وخلود وجاویدانی، بهیچوجه برای همه افراد بشر، مسلم نیست[۱].

فلسفه بعنوان «دستور زندگی» بشر را راهبر به‌نحوهٔ صحیح‌تلقی اختیار اخلاقی وزندگی کامل می‌شود. انسان‌کامل که فیلسوف است باید رئیس حاکم‌هم باشد وتنها در عهدهٔ فلسفه است که راه راست و درست ایجاد تحول در وضع خلافت را تعیین کند[۲].

۱ــ ترجمهٔ فرانسه این مقاله بااصل انگلیسی آن دربعضی مواردا‌ختلاف دارد. این اختلاف‌ها که درظاهر جزئی است در حقیقت ناشی از سهو مترجم فرانسه است وموجب گمراهی خواننده‌می‌شود، چنانکه درمورد خلودنفس، اگر ترجمه متن فرانسه را می‌آوردیم، مطلب باین صورت درمی‌آمد که: خلود و جاویدانی نفس انسانی، بهیچ وجه قبول نشده است واین حکم عجیب است و غلط فاحش می‌باشد والبته فرق بزرگی است میان اینکه بگوئیم هرنفسی باقی نیست واین قول که هیچ نفسی باقی نیست. (مترجم)

۲ــ در هیچیك از آثار فارابی به‌امر تغییر وتحول درنظام‌خلافت، اشاره هم نشده است واگر فیلسوف، سیاست ونحوهٔ تدبیر امور را نمی‌پسندیده است باید توجه داشت‌که مخالفت او اصولی بوده است. بطور کلی می‌توانیم، آثار مربوط به‌سیاست درتاریخ اسلام‌را بدو دسته تقسیم‌کنیم. یك دسته، آثاری‌است که بیان دستورالعمل حکومت وتدبیرامور می‌کند؛ دسته دیگر آثاری که‌متضمن اصول ومبادی سیاست است؛اعم از اینکه این اصول، دینی باشد یا فلسفی و فارابی کسی است‌که باصول ومبادی فلسفی در علم سیاست قائل است و باین جهت، سیاست را باعنوان فلسفه مدنی تعبیر می‌کند. (مترجم)

فارابی اکتفا بطرح مدینهٔ فاضله نکرده، بلکه امت فاضله و نظام فاضل معمورهٔ ارض را نیز در مدّنظر داشته است. در مورد علوم و برنامهٔ تعلیم‌درمراحل ومراتب مختلف تحصیل، فارابی علوم اسلامی‌را از وجههٔ نظر فلسفی،مورد توجه قرار داد وباقتضای فلسفهٔ اصیل خود که برطبق آن خدا درصدر نظام وجود قرار دارد، به‌علوم مزبور معنی وشأن تازه بخشید. باین‌ترتیب، علم نحو چنان تلقی شد که قابل‌اطلاق بهمهٔ زبانها باشد[۱]. وعلوم کلام وفقه،خادم‌دین‌تلقی شد. فارابی‌بااستفاده از احکام واصول مندرج درکتاب طوبیقا وسوفسطیقا، فلسفه را مبنای فقه وکلام قرار داد واین معنی، ممثل رأی اودر مبانی کلام وشریعت است. فیلسوف وعالم مابعدالطبیعة، واضع‌النوامیس هم است واین مطلب را افلاطون در کتاب نوامیس آورده است. کتاب نوامیس را یحیی‌بن‌عدی که ازمعاصران فارابی بود، دوباره ترجمه کرده بود. رسالات خطابه وشعر ارسطو متضمن بهترین طرق القاء معانی به‌مردم غیرفیلسوف وعوام است واین القاء بواسطه قوهٔ خیال آنان صورت می گیرد؛ اما هیچیك ازفلاسفهٔ یونان،نمی‌توانست تصور کند که آراء مندرج درکتب شعر وخطابه،برمطاوی کتاب مقدس وبرایمان مسلمانان اطلاق شود[۲].

۱ـ فارابی در کتاب الحروف،این معنی را تصریح می‌کند و در احصاء العلوم (در فصل منطق) می‌نویسد: نسبت منطق به‌معقولات، نسبت علم نحو به‌الفاظ‌است.

2- L. Gardet et M. Anavati: Introduction á la theologie musulmane. Paris. 1948. 102 Sqq

دراینجا، صرفاً می‌توان به‌بعضی از نکات اساسی فلسفهٔ فارابی، اشاره کرد. او مانند بسیاری ازمتفکران متأخر یونانی، قائل بود که فلسفه افلاطون وارسطو، درمآل‌امر یکی‌است؛ اوخود بیشتر، بصورتی‌ازفلسفهٔ ارسطو متکی بود که شارحان متأخر یونانی ارسطو، بیان کرده بودند. فارابی، در علم‌منطق، در علم طبیعت، درعلم‌النفس و درمابعدالطبیعه و درعلم‌اخلاق، تابع‌ارسطوبود؛ هرچند که مابعدالطبیعه‌منسوب‌به‌ارسطو که متّبع او بود، با نظر افلاطونی معتدل، شرح وبسط یافته بود.

فارابی، درعلم مدنی، بیشتر ازرأی ونظر فلاسفه افلاطونی‌دورهٔ وسطی که جمهوری‌ونوامیس را شرح کرده بودند، متابعت می‌کردو با اینکه معتقد بود که فلسفهٔ ارسطو ونو افلاطونیان جای فلسفهٔ نظری افلاطون‌را گرفته است، تحلیل وبیان‌افلاطون درمورد مدینه‌های مضاده ونظر اورا درحل مسائل سیاسی، علی‌رغم تطورات وتحولاتی که در اوضاع مدنی، صورت‌گرفته بود، معتبر می‌دانست[1]. اسلاف یونانی‌این حوزهٔ افلاطونی متأخر را، که ابن‌رشدهم بشدت تحت تأثیر آنهاقرار گرفته است، نمی‌شناسیم واحیاء فلسفهٔ آنان، جز با رجوع به‌فارابی و امثال اومیسر نیست[2].

۱ــ افلاطون وفارابی‌هرگز درصدد حل‌مسائل سیاست زمان‌خودنبوده‌اند؛ بلکه بعنوان فیلسوف، اصول و مبادی فلسفهٔ مدنی را بیان کرده وبر مبنای آن طرح مدینه فاضله را درانداخته‌اند و کسی که اصولا وضع موجود در زمان خود را مبتنی بر مبانی سست یا بی‌اساس و بی‌مبنا می‌بیند، نمی‌تواند به حل مسائل نظر داشته باشد؛ بلکه به رفع این مسائل و وضع دیگر فکر می‌کند. (مترجم)

2- R. Walzer, Aspects of Islamic political thought, *Oriens* 1963.

بنظر فارابی، علت اولی که همان احد افلوطین و عقل الهی ارسطوست، خالق قدیم عالم قدیم است[۱] و شاید این قول نتیجهٔ تفکر افلاطونیان دورهٔ وسطی باشد. عقل فعال ارسطو، بنظر فارابی، عین علت اولی نیست[۲] وحال در نفس ناطقهٔ آدمی هم نمی‌باشد؛ بلکه موجود مفارقی تلقی شده است که واسطهٔ میان عالم عقول ومجردات و عالم تحت قمر و نفس ناطقه است[۳]، که اینهم محتمل است تفسیر یونانی متأخر دیگری از فقرهٔ پنجم فصل سوم کتاب نفس ارسطو باشد که بسیار مجمل ومشکل است[۴]

۱ـ خدادرنظر فارابی قدیم بالذات است وحال آنکه عالم حادث ذاتی وقدیم زمانی است. (مترجم)

۲ـ اینکه والتزر می‌گوید عقل فعال خدا نیست، ممکن است موجب تعجب آشنایان بهفلسفهٔ اسلامی شود؛ باین جهت توضیح می‌دهم که اسکندر افرودیسی در شرح کتاب نفس ارسطو عقل فعّال را خدا دانسته است و بنظر نویسندهٔ مقاله، فارابی در این مورد موافق با اسکندر نیست. بعد از فارابی ابن رشد قائل شد که عقل فعال، عقل الهی موجود در نفس ناطقه است. (مترجم)

۳ـ در ترجمهٔ فرانسه مقالهٔ فارابی: عقل فعال واسط میان عالم تحت قمر و نفس ناطقه دانسته شده است که البته بیان چنین حکمی ناشی از اشتباه مترجم است. عقل فعال واهب‌الصور است که فوق عالم محسوس است و در مراتب عالم معقول پائین تر از همه عقول قرار دارد و عقل دهم است که علم را به‌نفس ناطقه بشر افاده می‌کند البته اگر صِرفاً بحصول علم و نه بمراتب موجودات، نظر داشته‌باشیم، عبارت فرانسه را نیز می‌توان بوجهی توجیه کرد (مترجم)

۴ـ در اینکه رأی فارابی وفلاسفهٔ اسلامی در باب عقول و نسبت نفس

←

در فلسفهٔ فارابی آنچه شایان توجه بسیار است، مبحث خیال و فلسفهٔ نبوت است که اینهم شاید از بعضی مآخذ یونانی کـه بدست ما نرسیده‌است، مقتبس باشد[1]. اگر چه نبوت لازمهٔ کمال بشر است اما از آنجا که داخل درقوهٔ دانی‌تمثل است می‌تواند به‌عقل بشر مددبرساند. فارابی در شرح و بیان نبوت، نه آن را حالی ناشی از تسخیر انسان بوسیلهٔ قوای عالم غیب ومجردات دانسته ونه آن را ازاحوال صوفیانه شمرده است (وحی الهی به‌بشر کاملی نازل می‌شود که باعلی مراتب فلسفه که عین مرتبهٔ اعلی نبوت است، رسیده باشد)[2].

ناطقه آدمی بآن عالم به‌تفاسیر متأخر کتاب نفس ارسطو بازمی‌گردد، تردیدی نیست. پس چرا والتزر از احتمال حرف زده وچه‌چیز را محتمل دانسته است؟ اومی‌خواهد بگوید در این مورد و درهمه موارد دیگر، احتمال داردکه فارابی مطلب را ازیك کتاب فلسفهٔ یونانی متأخر بدون تصرف نقل کرده باشد. والتزر به فلسفهٔ فارابی توجهی ندارد، بلکه همّ او مصروف یافتن منابع ومأخذیونانی آراء فیلسوف‌است. (مترجم)

1- R. Walzer, Greek into Arabic. 206 sqq

۲ـ نویسندهٔ این مقاله، فصوص الحکم یا بقول خودش «فصوص فی الحکم» را جزو کتب منحول و منسوب بفارابی می‌داند. منشاء این قول اینست که چون بظاهر کلمات فصوص‌الحکم، نظر کرده‌اند، نتوانسته‌اند مطاوی آن را با آراء و اقوال مندرج در کتب دیگر فارابی جمع کنند و چون فهرست نویسان قدیم هم این کتاب را جزو آثار فارابی ذکر نکرده‌اند تردید والتزر در صحت انتساب این کتاب به‌فارابی، به‌انکار مبدل‌شده است؛ اما وقتی دقت می‌کنیم، مطالب فصوص منافاتی با آراء مندرج در کتب دیگر فارابی ندارد؛ در این کتاب هم نبوت صورت فلسفه دارد و کم و بیش بهمان

صورت عربی ومسیحی تعلیمات ارسطو که در قرن چهارم هجری (ده‍ م میلادی) در بغداد موجود بود، تار وپود اصلی وبی‌واسطه تفکر فارابی است و نزدیك ترین منابع قدیم آن را در میان آثار حوزه‌های فلسفی اسکندریه در قرن ششم می‌توان یافت. فارابی فلسفه‌ای را که در طی قرون بعد از تمدن بیزانس متروك مانده بود تجدید کرد و امروز وجههٔ اصیل آن فلسفه را جز با توسل به‌ترجمه‌ها و محاکاتهای مؤلفان‌اسلامی، نمی‌توان احیاء کرد. فارابی، ما بعدالطبیعهٔ نو افلاطونی را بنحو خاص مورد تفسیر قرار داد وهمین نحوه تفسیر و همچنین بستگی تام و تمام او به وجهه‌های مدنی تفکر افلاطون، وجه امتیاز فارابی ازپروکلوس واتباع‌اوست. شاید از آراء فرفوریوس هم خیلی بیش از آنچه اکنون می‌شناسیم، در آثار فارابی آمده باشد. اما ظاهراً مآخذ اخیر او، تفسیر افلاطونی قبل از فلسفهٔ نو افلاطونی است.

فارابی در نظر فلاسفهٔ اسلامی بعد از خود، اهمیت بسیار دارد که بیان آن محتاج تفصیل است. همینقدر می گوئیم که نفوذ او درآثار

←

صورتی بیان شده که والتزر نقل کرده است. تردید نیست که فارابی نبوت را بر مبنای فلسفه یونانی تفسیر کرده است؛ همین تفسیر و اطلاق صورت فلسفه به دیانت، یکی از جهاتی است که فارابی را مستحق عنوان معلم ثانی کرده است؛ اما والتزر در جستجوی مآخذ این رأی فارابی است و تصور نمی‌کنم چنین مآخذی یافت شود. البته تفسیر فلسفی دیانت، قبل از فارابی هم سابقه دارد؛ اما اطلاق تام وتمام فلسفه بردیانت درآثار فارابی صورت می‌گیرد.

(مترجم)

و تألیفات مؤلفان قرن چهارم مانند اخوان الصفا، مسعودی، مسکویه، ابوالحسن محمد عامری، مسلم است. ابن‌سینا هم‌جداً تحت تأثیر آثار وآراء اوقرار گرفته وابن‌رشد، دراصول اساسی تفکر، خلف اوست. موسی‌بن میمون هم قدر و شأن بزرگی برای فارابی قائل است. آراء سیاسی‌فارابی، کمی دیرمورد توجه قرار گرفت واز قرن‌هفتم تا مدتهای مدیدمورد اعتنا بود[۱]. معدودی ازرسالات‌فارابی درحوزهٔ لاتینی‌شهرت یافت وتعداد بیشتری به عبری ترجمه شد.

فهرست نویسان عرب[۲]، تألیف بیش از صد اثر کوچك و بزرگ به او نسبت داده‌اند؛ اما همهٔ این آثار از او نیست. یکی از این آثار منحول، رساله‌ایست بنام فصوص فی‌الحکم که احتمالاً از ابن‌سیناست. انتساب نادرست این کتاب به فارابی،رسیدگی به اختلافات و تعیین موارد اختلاف واتفاق نظر این دو فیلسوف بزرگ را که در اخلاف

1-T. W.Arnold: The Caliphate, Oxford, 1924, 125 125 sqq.

چنانکه والتزر گفته است ورود در بحث تأثیر فارابی در فلسفه اسلامی مجال دیگر می‌خواهد، اما این نکته را باید متذکر شویم که اخلاف فارابی، باقتباس از آثار او، در جنب دیگر منابع و مأخذ فلسفی، اکتفا نکردند، بلکه اصول ومبادی فلسفه او را بسط دادند والبته در مواردی عین اقوال او را نقل کردند. چنانکه نصیرالدین طوسی، قسمت سیاست مدن اخلاق ناصری را از آثار فارابی‌گرفت. مع‌هذا اهمیت فارابی از آن جهت نیست که آراء اومورد بحث ونزاع فلاسفه اسلامی بوده است؛ بلکه مقام فارابی در این است که در طریقه افاده صورت‌فلسفه بهمه انحاء تفکر، اعم از تصوف وکلام ودیانت مقدم ومعلم همه فلاسفه اسلامی است.

S. Pines, SEI, 1951; 121 sqq.

۲ــ مقصود والتزر، فهرست نویسان دوره اسلامی است.

خـود نفوذ بسیار داشته و اتفاق رأی آنها در بسیاری از مسائـل مسلم است، دشوار می‌سازد[۱].

آثار فارابی

الف- ازجمله آثار مسلم فارابی‌ابتدا باید شرح های عالمانه‌ای را ذکـر کرد که او بردرس‌های ارسطو نوشته است . نوشتن این شرح‌ها برطبق سنت حوزه‌های یونانی متأخر بـوده ورشتهٔ اتصال این

۱ـ پینس بمتابعت از پول کراوس، در مقاله‌ای صحت انتساب فصوص الحکم را بفارابی مردود دانست و بسیاری از شرق‌شناسان منجمله لوئی گارده و نویسندهٔ همین مقاله، قول او را قبول کردند؛ اما اکنون ظاهراً متتبعان قـانع شده‌اند که فصوص‌الحکم از فارابی است. نمیدانم چـرا والتزر عنوان کتاب را فصوص فی الحکم ذکر کرده است؛ شاید خود او یا متتبع دیگری،نسخه‌ای تحت این عنوان دیـده باشد، یا در جـائی عنوان را باین صورت ذکر کـرده باشند. ولی تا آنجا که من دیده‌ام نام‌کتاب فصوص‌الحکم یا فصوص‌الحکمه است و مخصوصاً وقتی بمعنای فصوص فـی‌الحکم توجـه کنیم، درمی‌یابیم کـه چنین عنوانی مناسب مضامین کتاب نیست. اما اشکالی که والتزر به‌آن اشاره می‌کند باانتساب این‌کتاب به ابوعلی‌سینا رفع نمی‌شود وحتی مشکلات‌تازه‌ای بـروز میکند. اگـر کتاب فصوص را از ابن‌سینا بدانیم، اختلاف رأی میان دو فیلسوف کـم می‌شود . اما در اینصورت می‌بینیم کـه ابـن‌سینا آراء متخالف دارد. البته مانعی‌ندارد کـه یك فیلسوف رأئی را در کتابی اثبات و در کتاب دیگر نفی کند؛ چنانکه فی‌المثل نصیرالدین در شرح اشارات بیشتر ملتزم دفاع از آراء شیخ رئیس در مقابل ایرادات واشکالات امام فخر است و حال آنکه در آثار دیگـر خود چنین التزامـی نداشته است. مـلاصدرا در شرح هـدایه بجای اینکه آراء خود را در حرکت جوهـری و جسمانیةالحدوث بـودن نفس

←

سنت تا زمان فارابی قطع نشده است[1]. ظاهراً این شرح مورد استفاده این باجه ومخصوصاً ابن‌رشد قرار گرفته وشارحان بعدی در قسمت اعظم مطالب آن تصرفاتی کرده وتغییراتی داده‌اند. یکی از آنها که در «باری ارمنیاس» است، اخیراً با فهرست‌های کامل ومفید باهتمام S. Marrow و W. Kutsch' در بیروت بسال ۱۹۶۰ چاپ ومنتشر شده است. اساس این شرح نسخهٔ اصلی یونانی است که هم با شرح آمونیوس که در قرن ششم فراهم شده (در .Graeca IV، 5 Arist) و هم باآثر یونانی که مورد استفاده بوئسیوس معاصر لاتینی او قرار گرفته است، اختلاف دارد. شاید مأخذ ومبنای این هرسه شرح، تفسیر گم

←

اثبات کند، سعی درتبعیت ازمؤلف هدایه (اثیرالدین ابهری) کرده وبنابر رأی ابن‌سینا بشرح متن اکتفا کرده است. این قبیل شواهد، درآثار حکمای اسلامی کم نیست وهیچ متتبعی بصرف تتبع، نمی‌تواند باستناد آن، اثری را منحول یا مسلم بداند. پس اینکه می‌گویند فصوص‌الحکم از جهت مضامین مناسبتی با دیگر آثار فارابی ندارد، بکلی بی‌اساس و ناشی از ظاهربینی صرف است و بفرض اینکه این‌حکم درست بود، در مورد نسبت آن به ابن‌سینا هم این ایراد واردبود؛ اما اگرمتتبعان قدیم، ذکری ازفصوص‌الحکم نکرده‌اند، متتبعان‌متأخر، همگی این کتاب را از فارابی دانسته‌اند. بهرحال اینکه کتاب فصوص، از فارابی یا از ابن‌سینا باشد، چندان اهمیت ندارد واگر اهل فلسفه بیشترمشغول این قبیل نزاع‌ها بشوند، ازاصل بحث دورمیمانند. اما از این حیث بروالتزر ایرادی نیست؛ زیرا نفس بحث ونظر وماهیت اختلاف ونزاع برای او اهمیت ندارد؛ بلکه توجه او بیشتر به‌منقولات است.

1- Commentaria in Aristotelem Graeca.
(۲۲ جلد چاپ آکادمی برلین)

شده‌ای از فریوریوس باشد. میدانیم کـه آثاری از این قبیل در شرح همه اجزاء ارغنون که شامل خطابه هم بوده است ، وجود داشته کـه بنظر من، ابن‌رشد از آنها استفاده بسیار کـرده است. همچنین شرح بر فیزیك (که فارابی بیش از چهل بار آن را خوانده)، شرح کتاب السماء و کتاب آثار علوی و شرح قطعاتی از کتاب اخـلاق نیکوماك وجـود داشته است (شایـد ایـن شرح مقتبس از شرح گمشده‌ای از فرفوریوس باشد).

ای بسا که شروح دیگری هم وجود داشته است. در فهرست‌ها شرح مقالهٔ اسکندر در نفس را نیز به‌او نسبت داده‌اند؛ اما شرح ایساـ غوجی‌فورفوریوس که به‌فارابی منسوب است در واقـع اثر ابوالفرج بن‌طیّب مـی‌باشد[1]. حدس می‌زنم کـه ابن رشد در شرح جمهـوری افلاطون، از شرحی که فارابی نوشته است، استفاده کرده باشد[2].

ب‌ـ فارابی تعدادی رسالات مفرده نوشته است که صورت‌مقدمه دارد و بالنسبه کوتاه است.

منطق:

۱ـ التوطئة فی‌المنطق[3].

۲ـ کتاب المدخل الی‌المنطق[4]

1– Stern, BSOAS, xix, 1957, 119 sqq

2– éd. E. I. J, Rosenthal, Cambridge, 1956

3– é d. . M. Turker, Ankara, 1957 با ترجمهٔ ترکی

4– éd. D. M. Dunlop, JO, 1955 با ترجمهٔ انگلیسی

éd. M. Turker 1958 و با ترجمهٔ ترکی

۳ـ شرح کتاب ایساغوجی فرفوریوس[1]
۴ـ شرح قاطیقوریاس ارسطو (کتاب‌المقولات)[2]
۵ـ تعلیقات آنالوطیقا الاولی ارسطو[3]
۶ـ کلامٌ له فی‌الشعر والقوافی[4]

طبیعیات

۱ـ کتاب فی‌الخلاء[5]
۲ـ کتاب (النکت) فیمایصح ومالایصح من‌احکام‌النجوم[5،6]

5_ éd. D. M. Dunlop, IQ, 1956 با ترجمهٔ انگلیسی
2_ « « 1958 «
3_ éd. D. M. Turker, Ankara 1958 با ترجمهٔ ترکی‌که مشتمل بریك مدخل بسیار ممتع است و ترجمهٔ انگلیسی آنرا N. Rescher انجام داده است.
متن عربی را عبدالرحمن با ترجمهٔ‌انگلیسی.
4_ éd. A. J. Arberry. R. S. O, 1938
بدوی در قاهره تجدید چاپ کرده‌است (۱۹۵۳).
5_ éd. Necati Lugal. Aydin Sayili, با ترجمهٔ ترکی وانگلیسی Ankara 1951.
همچنین نگاه کنید به:
A. Sayili, Belleten, XV 1951 tp 151_74
6_ éd. F. Dieterici _ Alfarabi's Philosphische Abhandlu_ngen. Leyde, 1890. با ترجمهٔ آلمانی در سال ۱۹۸۲
همچنین رجوع کنید به:
C. A. Nallino; Raccolta di Scritti, IV 1944,23 sqq

←

۳ـ کتاب فی العقل[۱]

مابعدالطبیعه

۱ـ اغراض مابعدالطبیعة ارسطو[۲]
۲ـ کتاب فی الواحد والوحدة[۳]

اخلاق و علم مدنی

۱ـ التنبیه علی سبیل السعادة[۴]
۲ـ فصول المدنی[۵]

←

* ترجمهٔ عنوانی که والتزر ذکر کرده است الرد علی التنجیم است. اماچون کتابی باین عنوان بهفارابی نسبت ندادهاند و عنوان مذکور در بالا هم درفهرست والتزر ذکر نشده است، قاعدةً باید منظورش همین کتاب باشد.

۱ـ چاپ انتقادی باهتمام M. Bouyges بیروت ۱۹۳۸ ترجمهٔ لاتینی قرون وسطی چاپ E. Gilson با ترجمهای از اودر ـ Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen age, IV, 1929, 113 sqq

2_ éd. R. Dieterici, با ترجمهٔ آلمانی

3_ éd. Angl. H. Mushtaq با ترجمهٔ انگلیسی

4_ éd. Haydaradad; 1326 _ 1908

ترجمهٔ لاتین قرون وسطی چاپ H. Salman در:

Recherches de théologie anciene et médiévale, III (1940), 33 sqq.

5_ éd. D. M. Dunlop با ترجمهٔ انگلیسی وحواشی Cambridge *1961*

۳ـ تلخیص‌النوامیس افلاطون[۱]
۴ـ فی‌الملةالفاضله (رساله مهمی که هنوز چاپ نشده است)[۲]

مسائل متفرقه

۱ـ الجمع بین‌رأئی الحکیمین افلاطون الهی وارسطاطالیس[۳]
۲ـ جواب مسائل سئل عنها[۴]
۳ـ عیون المسائل[۵]

عناوین سه‌کتابی که فارابی در رد مدعیان فلسفی خود نوشته و هنوز نسخه‌ای از آنها بدست نیامده است، ما را در درك و فهم وضع او نسبت به‌فلاسفه معاصرش، مددمی‌رساند؛ یکی ازاین سه‌کتاب، رد بر جالینوس است که مسلمین او را هم طبیب وهم فیلسوف می‌دانسته‌اند. فارابی باشکالاتی که جالینوس بر رأی ارسطو، راجـع به‌علت اولی کرده‌است،جواب می‌دهد واحتمال‌قوی می‌رودکه فارابی‌این اثررابتبع رد اسکندر افرودیسی برجالینوس نوشته باشد. یکـی دیگر، الرد علی

1ـ éd. F. Gabrieli, Plato Areblus III, Londres 1952.
با ترجمهٔ لاتین وحواشی

۲ـ این کتاب تحت عنوان کتاب الملة باهتمام محسن مهدی دربیروت چاپ شده است.(مترجم)

3ـ éd F. Dieterici, op. cit با ترجمهٔ آلمانی éd: A. Nader, Beyrouth 1960

4ـ « « « « « « Heydarābād 1344 ـ 1925

5ـ éd. F. Dieterici و با ترجمهٔ آلمانی

یحیی‌النحوی است که این راهم بقصد دفاع از ارسطو نوشته و بنحو ضمنی آراء کندی در مورد خلق وایجاد عالم را هم، ردکرده است، یحیی نحوی و کندی هردو قائل به‌خلق عالم از عدم بوده‌اند[1].

دررسالۀ سوم‌فارابی، متعهد ردآراء محمدبن زکریای رازی‌شده و احتمالا قول بمذهب ذره وحدوث عالم در زمان را ابطال کرده‌است رساله‌ای هم در رد ابن‌راوندی نوشته که امکان دارد، مورد بحث آن قول ابن‌راوندی در انکار جدی نبوات باشد[2]

ج ـ بالاخره قسم دیگری ازآثار فارابی وجود دارد که مشتمل برنتایج‌تحقیق فلسفی ومقاصد خاص ودقیق فارابی‌است. درهمۀاین‌آثار بحث در اینست که در عالم تفکر، اصل ومبنا را باید فلسفه دانست ودر یك مدینۀ فاضله هم‌که شاه فیلسوف در آنجا ریاست می‌کند، حکم، حکم فلسفه است وتا آنجا که من احساس می‌کنم فهم ودرایت درست این‌معنی، کلید تفکر فارابی است. مع‌هذا این امر مخصوصاً برای ما از آن جهت دشوار است که خواننده باید، خود بکشف موارد اطلاق بپردازد. این کتب عبارتند ار:

۱ـ احصاء العلوم (که عثمان امین بصورت نفیس آن رادرسال ۱۹۳۱-۱۹۴۸ در قاهره چاپ کرده)و ترجمۀ لاتینی قرون وسطائی آن از *Gérard de Crémone* را *A. González Palencia*, بـا یـك متن عربی ویك متن اسپانیائی در سال ۱۹۳۲ در مادرید، انتشار داده است.

1_ R. Walzer: Greek into Arabic, 139 sq

2_ P. Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergesehichte R. S. O, 1932

۲ـ یك اثر در سه مجلد که مضامین آن نزدیك بمضامین کتابهای ردیف ۳ و ۴ است؛ اما شاید از آنها قدیمی‌تر باشد.

الف: فی‌تحصیل‌السعادة (چاپ‌حیدرآباد ۱۳۴۵-۱۹۲۶). چاپ انتقادی و ترجمهٔ انگلیسی آن باهتمام محسن مهدی صورت گرفته است.

ب- دربارهٔ‌فلسفهٔ‌افلاطون که‌روزنتال *R. Walzer, F. Rosenthal* آن‌راباترجمهٔ‌لاتینی‌وحواشی‌چاپ‌کرده‌است *Plato Arabus II, Londres 1934*، چاپ جدید و ترجمهٔ‌انگلیسی آن به‌همّت محسن مهدی صورت گرفته است.

ج- دربارهٔ فلسفهٔ ارسطو که محسن مهدی در سال ۱۹۶۱ آن را دربیروت چاپ کرده وخود آن را به‌انگلیسی ترجمه کرده است.

۳- فی‌مبادی‌اهل‌المدینة الفاضلة که *Dieterici* آن‌را بسال ۱۸۹۵ در لیدن چاپ کرده ودر ۱۹۵۹ هم باهتمام آلبر نادر در بیروت چاپ شده‌است. ترجمهٔ آلمانی آن بقلم *Dieterici* در ۱۹۰۰ در لیدن چاپ شده‌وترجمهٔ فرانسهٔ‌آن‌را که *R. P. Janssen* ودیگران‌انجام‌داده‌اند، در ۱۹۴۹ درقاهره چاپ شده است. *M. Alonso Alonso* این کتاب را به اسپانیائی ترجمه کرده واین ترجمه درمجلهٔ اندلس *XXVI - XXVII* سال (*1961-1962*) چاپ شده‌است.

چاپ انتقادی این کتاب و ترجمهٔ انگلیسی آن را والتزر بعهده گرفته ومشغول است.

۳ـسیاسةالمدنیة ـ دراین کتاب تمام اجزاء فلسفه بصورتی‌منظم طرح شده وغرض ازتألیف وتدوین آن، درعنوان کتاب منعکس است این کتاب‌در سال ۱۹۳۶-۱۹۲۷ درحیدرآباد چاپ شده است. ترجمهٔ

آلمانی آن را *Dieterici* در ۱۹۰۴ در لیدن منتشر کرده و فعلاً در شیکاگو مشغول ترجمهٔ آن بزبان انگلیسی و تهیهٔ مقدمات چاپ انتقادی آن هستند[1].

۱ــ البته والتزر دراین مختصر، متعهد ترتیب فهرست آثار فارابی نبوده است؛ مع ذلك می بایست ازدو کتاب دیگر او، نام ببرد: یکی کتاب موسیقی الکبیر ودیگری کتاب الحروف. ظاهراً والتزر در موقع تنظیم این مقاله ازوجود کتاب الحروف اطلاع نداشته است؛ این کتاب را محسن مهدی دربیروت انتشارداده است. (مترجم)

فهرست اعلام

۱ـ عناوین کتب

۲ـ اسامی اشخاص



Imperial Iranian Academy of Philosophy
Director : Seyyed Hossein Nasr
Publication No. 19

Fārābī

The Founder of Islamic Philosophy

by

Reza Davari

Tehran 1977